محسن مهاجرنيا

آفاق الفكر السياسي

عند الحكيم الفارابي

ترجمة: علاء رضائي

مكتبة
مؤمن قريش

آفاق

الفكر السياسي

عنـد الحكيـم الفارابـي

مهاجر نيا، محسن ١٣٤٣ ـ
[انديشه سياسي فارابي ، عربي]
آفاق الفكر السياسي عند التعليم الفارابي/ تأليف محسن مهاجر نيا؛ ترجمه علاء رضايي؛ مراجعه عدنان علي الحسيني. ــ قم: موسسه دائرة المعارف فقه اسلامي طبقا لمذهب اهل البيت (ع) ، ١٤٢٧ ق. = ٢٠٠٦ م = ١٣٨٥ .
٤٠٠ ص.
ISBN 964 - 8360 - 95 - 2
فهرست نويسى بر اساس اطلاعات فيپا.
كتابنامه: ص.٣٨٣ ـ ٤٠٠.
١ . فارابي، محمد بن محمد، ٢٦٠؟، ــ ٣٣٩ق ــ سياست. ٢. فارابي، محمد بن محمد، ٢٦٠؟ ـ ٣٣٩ق ــ نقد وتفسير. ٣. فلسفه اسلامي ــ متون قديمى تا قرن١٤. ٤. فيلسوفان اسلامي ــ متون قديمى تا قرن ١٤ . الف. رضايى، علاء، مترجم. ب . حسيني، عدنان، ١٣٣٥ ــ ، مصحح. ج. موسسه دائرة المعارف فقه اسلامي. د. عنوان. هـ . عنوان: انديشه سياسي فارابي. عربي.
BP٣٢٩/ ٩س ٩٣م ٤٣.   ١٨٩/١
١٣٨٥
كتابخانه ملي ايران   ٨٤٦٧ ـ ٨٥م

مكتبة مؤمن قريش

جميع حقوق الطبع محفوظة للناشر

هوية الكتاب

الكتاب : .... آفاق الفكر السياسي عند الحكيم الفارابي
تأليف : .... محسن مهاجرنيا
ترجمة: .... علاء رضائي
الناشر : .... مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي
الطبعة: .... الأولى ١٤٢٧هـ / ٢٠٠٦م
المطبعة : .... محمّد   الكمية : .... ٣٠٠٠ نسخة

شابك : ٢ ـ ٩٥ ـ ٨٨٦٠ ـ ٩٦٤

دائرة معارف الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام
ص . ب ٣٧٩٦ / ٣٧١٨٥ ـ ☎ ٧٧٣٩٩٩٩
الجمهورية الإسلامية الإيرانية ـ قم المقدسة

وكلاء التوزيع:

- لبنان ـ بيروت ـ حارة حريك ـ بناية البنك اللبناني السويسري ـ دار الغدير للطباعة والنشر والتوزيع
  هاتف: ٩٦١١٥٥٨٢١٥+ فاكس: ٩٦١١٢٧٣٦٠٤+
- العراق ـ النجف الأشرف ـ دار الغدير للطباعة والنشر. هاتف: ٩٦٤٣٣٣٧٣٥٦٣+

آفـاق
الفكر السياسي
عند الحكيم الفارابـي

تأليف
محسن مهاجرنيا

ترجمة: علاء رضائي
مراجعة: عدنان علي الحسيني

بسم الله الرحمن الرحیم

كلمة المركز

أن يُقرأ التراث قراءة جادّة أصيلة، تعتمد النقد والتقويم لا التبجيل والتعتيم ضرورة مهمّة في عصرنا هذا، فالأُمّة التي لا تعرف تراثها معرفةً علمية واعية، لا مجرّد معرفة خطابية عابرة، لا يمكنها أن تواصل خطاها نحو التقدّم، ولا أن تنتج من حاضرها مستقبلاً، بل تبقى في غياهب الماضي تجترّ ما عندها إلى مالا نهاية.

والفكر السياسي والحياة السياسية أيضاً من أهمّ معالم تراثنا الإسلامي، فقد اشتبك الإسلام منذ ولادته الأولى بالحياة السياسيّة، وتكوّنت مع تكوّنه حكومة المدينة المنوّرة، تشق طريقها لتكوين مفاهيم سياسيّة جديدة، ووعي سياسي آخر، لم تعرفه الجزيرة العربية.

وقد قدّمت الحياة السياسية الإسلامية والتراث السياسي الإسلامي نتاجات باهرة في بعض العصور، ففي عصر الرسالة، وعصر علي عليه السلام والحسن عليه السلام كانت أرقى مظاهر العدل السياسي، والقرنين الرابع والخامس الهجريين شكّلا منعطفاً حساساً في مسيرة تراث الفكر السياسي الإسلامي عموماً.

واليوم حيث يعود الفكر الإسلامي السياسي إلى الظهور من جديد، تبدو الحاجة ماسّة لتثوير التراث، لكي نأخذ عصارته والمفيد منه، ونذر ما يذهب جفاءً.

وفي هذا الإطار كان من الضروري أن تولد سلسلة فكرية تحليلية، تعالج تراث الفكر السياسي الإسلامي، المتمثّل بجهود

المفكّرين والعلماء المسلمين في القرون السالفة، لتُمكّن المراجع لهذا التراث من تكوين صورة كاملة أو شبه كاملة عنه.

وهذا ما كان، فقد قامت مؤسّسة العلوم والمعارف الإسلاميّة، التابعة لمكتب الإعلام الإسلامي في مدينة قم المقدّسة في إيران، بتحمّل عبء هذه المسؤولية مشكورة، وعهدت بها إلى مجموعة من أبرز الكتّاب الإيرانيين المشتغلين في مجال الفكر السياسي الإسلامي، مما نتج عنه ـ حتّى اليوم ـ ما يقرب من ستة عشر كتاباً مهمّاً، عالجت الفكر السياسي عند علماء مسلمين ينتمون إلى تيارات ثقافية مختلفة منهم الفيلسوف، ومنهم الفقيه، ومنهم المحدّث، ومنهم من هو غير ذلك...

وإحساساً بالمسؤولية قام مركز الغدير للدراسات الإسلاميّة بترجمة هذه السلسلة الغنية إلى اللغة العربية، فعَهِدَ بها إلى مترجمين لإنجازها مشكورين.

وهذا هو الجزء الثالث من هذه السلسلة، وهو يدور حول فكر شخصيّة مهمّة في التاريخ الإسلامي، ألا وهو الحكيم الفارابي.

آملين أن تصدر أجزاء السلسلة الأُخرى قريباً جداً، إن شاء الله تعالى.

مركز الغدير للدراسات الإسلامية

مقدمة المترجم

لا يشك أحد في دور الفارابي على صعيد تأسيس الفكر الفلسفي الإسلامي، وقدرته على طرح منظومة فلسفية جامعة توفق بين مبادئ الوحي الإلهي الإسلامي ونتاجات العقل البشري التي استوردها أعلام الحضارة الإسلامية من تراث اليونان القديمة؛ وخاصة أفكار أفلاطون ذات الصبغة الإشراقية والواقعية التي تمثلت في المنطق الأرسطي. لكن ما جعل الفارابي متميزاً أكثر من غيره من علماء ومفكري القرون الهجرية الأولى، هو أنه تعامل بانفتاح منقطع النظير مع الآخر، فلم ينظر إليه على أنه خصم لا بدّ من نبذ أفكاره بالكامل، كما أنه لم يتعامل معه كفكر أمثل يأخذ بجميع انتاجاته دون تمحيص ومداقة يفرضها على الواقع الإسلامي، بل حاول التوفيق بين الاتجاهين العقلي الفلسفي اليوناني والوحياني الروائي الإسلامي. ومن هذا المنطلق لا يمكننا أن نعتبر فكر الفارابي يمتد من حيث المنطلق إلى فلسفة اليونان القديمة، بل هو إسلامي استعمل الأدوات العقلية اليونانية لبناء منظومته الإسلامية الخاصة به.

وبغض النظر عن تفاصيل فكر الفارابي في المجالات غير السياسية، أود التركيز على أهم ما وصلنا من مؤلفاته، ألا وهو ((آراء أهل المدينة الفاضلة))، الذي أجمع أهل التراجم والمهتمون بسيرة هذا العالم الذي وصف بالمعلم الثاني والذي كتبه في أواخر حياته، وبعد خروجه من بغداد، وذهابه إلى سيف الدول الحمداني في الشام؛ أي أنه كتبه بعد فترة الأزمة والمحنة التي عاشها في بغداد. وفي ذلك دلالات عديدة، لعل من أهمها إصرار الفارابي على بطلان النظريات الأُخرى في إدارة المجتمع المدني، والتمسك بالفكر الشيعي الإمامي، الذي يجمع بين

الأُسس الإلهية السماوية في قيادة المجتمع والواقع والذي يولي أهمية كبرى إلى ربان سفينة المجتمع أكثر مما يوليها إلى الأفراد، حيث يؤكد ويضع شروطاً قاسية على الشخص الذي يتولى إمامة الأُمّة بدءاً بالنص الإلهي (بالنسبة للإمام المعصوم عليه السلام) أو كما يسميه الفارابي بالرئيس الأول أو الرئيس المماثل، إلى الشروط الأُخرى، التي لا يمكن أن تتوافر بسهولة في كل من يدعي قيادة الأُمّة. وفي هذا وجه من الافتراق أُسجله مع بعض البحاثة الذين يرون على الدوام أن آراء أهل المدينة الفاضلة هي اتجاه طوباوي غير واقعي يعتري الكثيرين من المفكرين والفلاسفة، الذين يجدون بعد عمر مديد أن الواقع وحقيقة المجريات تفرض نفسها على أفكارهم، فيتقوقعون على أنفسهم ويهربون بخيالاتهم إلى فضاءات غير واقعية؛ ليؤسسوا منظومات مثالية لا تجد على أرض الواقع مجالاً للتطبيق.

بالعكس أرى أن آراء أهل المدينة الفاضلة جهد عقلي شيعي لمواجهة الآراء غير العقلية وغير الشيعية التي كانت تقف خلف جهاز الحكم العباسي وقبله الأُموي، وإثبات لبطلان تلك الآراء من الزاوية العقلية أيضاً ما دامت بعيدة عن حقيقة المنظومة التي جاء بها الإسلام للحياة والمجتمع.

إنه وجه من أوجه الصراع بين عقلانية الفكر الإسلامي والاتجاهات غير العقلانية، التي بقيت حتى يومنا هذا تدعو إلى فصل الفكر الإسلامي من الأدوات العقلية في إدارة المجتمع وفهم قصد وغرض الشارع المقدس. وقد نجد فيما يقوله الفارابي خير تفسير لذلك: ((حرم على الفاضل من الناس (أي الفيلسوف) المقام في السياسات الفاسدة، ووجبت عليه الهجرة إلى المدن الفاضلة إن كان لها وجود في زمانه بالفعل، وأما إذا كانت معدمة فالفاضل غريب في الدنيا، ورديء العيش، الموت له خير من الحياة))[(١)].

---

١ ـ أبو نصر محمد الفارابي، فصول منتزعة، تحقيق فوزي متري النجار، بيروت ـ دار المشرق، ١٩٨٦، ص٩٥.

فهو إذن صراع بين الفقهاء الذين يمتلكون أداة السلطة في الواقع الإسلامي والفيلسوف الذي تتميز أفكاره بالنخبوية، بين ذلك النوع من الفقهاء الذين يقاتلون مخالفيهم بسيف الفتوى وقوة العامة التي اكتفت بالسمع وسلطة الحكام الذين يحتاجون إلى الفقهاء لإثبات شرعية سلطتهم والفلاسفة الذين يؤكدون على عقلانية أفكارهم ونخبويتها، في حين أن السلطة في المجتمعات الإسلامية كانت على الدوام بعيدة عن منطق العقل، بل لا تفهم سوى قهر القوة ومشروعية الغلبة بالسيف، لكن عقلانية الفارابي لا تقوده إلى التحرر من قيود الشريعة المقدسة بالعكس يعتبر الحرية إحدى قيم المدن الجاهلية التي تسعى إلى توفير أسباب العيش، أو طلب الثروة، أو توفير أسباب القوة والغلبة، فهو لا يتصور نظاماً سياسياً قائماً على الحرية، فهذا المفهوم لا يكتسي عنده أية قيمة مدنية أو سياسية، فالحرية لديه غايتها التملق والشهوات، وهي أساس المدنية الجماعية (الديمقراطية) ـ بالمصطلح اليوناني القديم ـ التي ((يكون الجمهور فيها مسلطين على الرؤساء))، إلاّ أن هذه المدنية ليست شراً كلها، إذ ((هي أكثر المدن الجاهلية خيراً وشراً معاً))[(١)].

أعود إلى هذه القراءة التي قمت بترجمتها لفكر المعلم الثاني أبو نصر الفارابي والتي بذل المؤلف الفاضل الأُستاذ محسن مهاجر نيا جهداً علمياً متميزاً في الإجابة عن بعض الشبهات والتساؤلات التي أحاطت بفكر الفارابي عن غرض أو بدون غرض. وأُسجل هنا بعض الملاحظات على ما أراد المؤلف الكريم التأكيد عليه في هذه الدراسة المستفيضة:

١ ـ بذل المؤلف جهداً وعلى طريقة ((الجمع بين رأي الحكيمين))؛ للتوفيق بين ما اعتبره البعض تعارضاً في فكر الفارابي بواسطة إلقاء نظرة شمولية لمختلف أجزاء منظومة الفارابي الفكرية.

---

١ ـ علي أومليل، السلطة الثقافية وثقافة السلطة، ص١٨٦ ـ ١٨٧.

٢ ـ البحث في الجذور العقائدية للفارابي، والتأكيد على تشيعه، وقد ساعد ذلك في حلّ العديد من الإشكالات والتساؤلات التي أشرنا إليها في الفقرة الأولى. وهو ما يراه القارئ جلياً عند التمعن في أفكار الفارابي سواء الفلسفية أو السياسية على وجه الخصوص.

٣ ـ ولعل أهم ما يقدمه المؤلف الفاضل، هو أنه بحث بشكل غير مباشر الجذور الفلسفية لفكرة ولاية الفقيه، التي بقيت دائماً ينظر إليها من زاوية فقهية فقط. فقد استطاع المؤلف بحث مسألة ولاية الفقيه في فكر الفارابي بالرغم من أنه لم يفرد لها عنواناً مستقلاً، وقد كان موفقاً في بحثه بشكل كبير.

وفي الختام لا بد لي هنا من أن أُسجل شكري لكل الذين ساعدوني ووقفوا إلى جانبي كي أتمكن من إنجاز هذا الجهد وتقديمه للقارئ العربي الكريم، وفي مقدمتهم سماحة حجة الإسلام والمسلمين الشيخ أسد الله الحسني مدير مركز الغدير للدراسات الإسلامية الذي شملني بأبوته، وصبر على مماطلتي في إنجاز المهمة كثيراً، وكذلك الأُستاذ الفاضل سمير نيكروش الذي تحمل عناء ترجمة الفصل الثاني عشر من الكتاب، وإلى الأُستاذ وسام الخطاوي الذي لم يبخل عليّ باستشارته في العديد من القضايا خاصة المتعلقة بالفلسفة الإسلامية، وتدقيق ومقابلة الكتاب. وأيضاً أجد نفسي ملزماً بتسجيل شكري لزوجتي التي ساعدتني كثيراً في إنجاز هذه الترجمة إضافة إلى ما وفرته لي من أجواء في البيت لذلك. وأشكر أبنائي مروة ومحمد أمين وفاطمة الذين اقتنصت من الوقت المخصص لرعايتهم في إتمام هذا الأثر. ومن الله دائماً استمد العون والسداد.

علاء رضائي

طهران ٨ أيلول ٢٠٠٤

مقدمة المؤلف

موضوع البحث

معرفة شخصية وأفكار رواد وكبار علماء أي من الفروع المعرفية ليس فقط أمراً مطلوباً وجيداً لدى جميع الباحثين وأصحاب الاختصاص، بل نحتاج في معرفة ذلك العلم والمنشأ التاريخي لتلك المعرفة، إدراكاً صحيحاً وعميقاً لأفكار مؤسسيها وروادها الأوائل. وعلى هذا الأساس فإن جميع الذين بحثوا في دائرة الفكر السياسي الإسلامي وجدوا أنفسهم وجهاً لوجه مع الأفكار السياسية التي طرحها مؤسس الفلسفة السياسية، ولم يكن اسم الفارابي غريباً عليهم، لكن الذي يشاهد بوضوح هو عدم وجود دراسة شاملة لأفكار هذا العالم والفيلسوف.

ومن منطلق السعي لتسليط الضوء ـ بشكل شامل وأساسي ـ على الفكر السياسي للفارابي، قام راقم هذه السطور بوصف وتحليل أفكاره السياسية، ففي الوهلة الأُولى ظهرت أمامي العديد من التساؤلات وواجهت الكثير من الغموض، فاستطعت بالتدريج الإجابة واستجلاء الكثير منها. وبين تلك التساؤلات، بقيت ثلاثة أساسية طرحتها في جميع فصول هذه الدراسة، بما شكلت الإجابة عنها فرضية البحث، وهي عبارة عن:

ـ تأثير الأوضاع السياسية والثقافية في القرنين الثالث والرابع الهجريين على الأفكار والشخصية السياسية للفارابي؟

ـ أُسس ومبادئ الفلسفة السياسية للمعلم الثاني؟

ـ مكانة التنظيم السياسي والحكومة في فكر الفارابي؟

في المرحلة الأُولى، سعيت ومن أجل الإجابة عن الأسئلة المذكورة تقديم وصف جامع لمنظومة الفلسفة السياسية عند الفارابي، وعرض بنية أفكاره إلى جانب أُصول ومبادئ فلسفته؛ لذلك أخذت بالبحث والتحقيق في النصوص والرسائل النادرة وتصحيحها وترجمتها، ومن أجل كشف المسائل الغامضة في فلسفته السياسية استخرجت مجموعة من المصطلحات والفهارس الموضوعية من بطون (٥٢) كتاباً ورسالة ودراسة في أفكار الفارابي، وكان عليَّ في المرحلة التالية تحليل وبيان العلاقات البنيوية لأفكاره، وإعادة قراءة وصياغة منظومته الفكرية. لكن سعة هذا البحث لم تسمح لي بالالتزام في مرحلية مشروع الدراسة؛ لأنها تحتاج إلى وقت أكثر مما تصورته بكثير وإلى عزم يفوق إمكاناتي. وكان خياري الوحيد هو أن أدمج الخطوتين في مرحلة واحدة، فأكتفي بالموارد التي يكون فيها الموضوع وصفاً، وأُقدم تحليلاً على قدر إمكاناتي في الموارد التي تحتاج إلى ذلك، وعلى هذا صرفت النظر عن البحث في النسخ والمصطلحات. ومن أجل اكتشاف فلسفته المدنية غصت داخل منظومته الفكرية، وخصصت البداية لوصف المكانة المحورية لمعرفته الكونية، الإنسان، الإلهيات، الناموس، المجتمع، الدولة، الفضيلة، الغايات، السعادة، الشريعة، الرئاسة و... الخ.

وفي دراستي للعديد من مؤلفاته، خاصة مؤلفيه الأساسيين ((السياسة المدنية)) و((آراء أهل المدينة الفاضلة))[1]، واجهت هذا السؤال، وهو: هل فلسفته السياسية فرع وجانب من الميتافيزيقيا (ما وراء الطبيعة) أم أن البيان الميتافيزيقي هو من أجل تبيان السياسية فقط؟

وخلافاً للعديد من الباحثين، توصلت إلى أن الفارابي تناول المعرفة الكونية

---

١ ـ كتاب ((آراء أهل المدينة الفاضلة)) يشتمل على ٢٧ فصلاً، ٢٥ منها حول الإلهيات. كما أن القسم الأعظم من كتاب ((السياسة المدنية)) يتناول مباحث الإلهيات.

(الأُنطولوجيا Ontology) وعلم الإنسان (الأنثروبولوجيا Anthropology) لوصف مدينته الفاضلة وسياسته المدنية، وطرح في ذلك مباحث السبب الأول للموجودات، والأسباب الثانوية، ومباحث العقول؛ ليكشف عن مكانة العقل الفعّال، ويطبق ذلك على ((جبرائيل)) و((روح القدس)) باعتبارهما مفيضي الفيوضات الوحيانية، ومن خلال ربط ذلك بـ((الإنسان الكامل)) محور مدينته الفاضلة في إطار ((النبي))، ((الإمام))، ((الرئيس الأول))، ((واضع النواميس))، ((الملك))، ((الفيلسوف))، و((مدبر المدينة)).

وعلى أساس هذه القراءة لأفكار المعلم الثاني، فأنه عندما يعتقد بضرورة أن يكون حاكم المدينة فيلسوفاً، فأن سياسته ستكون منسجمة بلا شك مع الميتافيزيقيا.

في هذا الكتاب تتضح أهمية إبداعات المعلم الثاني، وكيف اقتبس الفلسفة اليونانية، لكنه لم يبق مقلداً مجرداً لها، بل سعى إلى نوع من المصالحة بين الفكر الفلسفي وأحكام الإسلام وتعاليمه.

فساوى وطابق بين العقل الفعّال وملك الوحي، والفيلسوف الملك مع الإمام في الفلسفة السياسية الشيعية، والعلّة الفاعلية والباري عزّ وجلّ، والمدينة الفاضلة مع مدينة النبي، والملّة الفاضلة مع الإسلام، والسعادة القصوى مع الجنة، ومكافات العمل مع قانون الشريعة، وسلوك أهل المدينة مع الفضيلة، واستبدل الحادث والقديم بواجب الوجود وممكن الوجود، وطابق بين ذلك والذات الإلهية المقدسة وما سوى ذلك.

وبهذه الإبداعات حصل على قبول في مدى التاريخ الإسلامي، واختص لنفسه لقب ((مؤسس الفلسفة الإسلامية))، ولم يكتف بإعادة بناء الفلسفة في العالم الإسلامي، بل تجاوز ذلك إلى مصالحة تاريخية بين ((إمام الفلاسفة)) و((المعلم الأول)) في اليونان القديمة، فأصبح المصدر الأول والأساسي لتراث اليونان القديم

بالنسبة لجميع مفكري العالم في القرون الوسطى. ففي تصنيفه للعلوم، شيد صرحاً لا يزال قائماً إلى اليوم بشكل وبآخر، وأبدع في مجالات صناعة الشعر، المنطق والموسيقى بحيث لا يزال مرجعاً علمياً للباحثين رغم مرور أحد عشر قرناً على ذلك.

وقد توصلت إلى نتيجة مفادها أن الفارابي في هندسته لمدينته وأُمته الفاضلة ومضاداتها يطرح (٧٢) نوعاً من النظام غير الفاضل[(١)]، وهي أولاً من إبداعاته الفكرية، وثانياً ينظر من خلالها إلى الواقع الخارجي، وعلى خلاف التصور الخاطئ لبعض الباحثين ليس ذلك مجرد أفكار خيالية.

إنّه يرسم نظاماً سياسياً فاضلاً، لا يواجه أبداً فراغاً قيادياً أو قانونياً أو فضائلياً، بل نجد أنّ مستوياته القيادية التي تتألف من ((الرئيس الأول))، ((الرئيس التابع المماثل))، ((رئيس السنة))، ((رؤساء السنة)) و((الرؤساء الأفاضل)) يمكن الحصول عليه بما يناسب جميع العصور والأزمنة. وقد عملت بجهد إلى الإشارة لمختلف جوانب المدينة الفاضلة التي يطرحها الفارابي، وعلى هذا فقد بينت بشكل اجمالي قضايا مثل: منشأ السلطة ومشروعيتها، أشكال الحكم، المؤسسات الحكومية، تركيبة السلطة ومكانة الجماعات المعارضة، دور القيادة ووظائف الحكومة. وطبعاً قبل كل موضوع سعيت لإعادة قراءة واحياء منظومة الفارابي الفكرية التي طرحت تحت عناوين مختلفة مثل: ((العلم المدني))، ((الفلسفة السياسية)) و((فكرة المدينة الفاضلة)).

تنظيم البحث

في أثناء البحث واجهت مجموعة كثيرة من القضايا والمواضيع جعلتني أواجه

---

١ ـ راجع: الفصل الرابع عشر من هذا الكتاب.

مشكلة في الانتخاب والتصحيح، لكن مراعاة المنهجية والتنظيم المنطقي والانسجام الداخلي للبحث، أدى إلى حذف بعض المواضيع وتلخيص أو دمج بعضها الآخر، وفي النهاية جاءت الدراسة ضمن ثلاثة أقسام اشتمل كل قسم على عدة فصول.

القسم الأول: حياة الفارابي وعصره

الفصل الأول: الأوضاع السياسية والاجتماعية لعصر الفارابي

في هذا الفصل اشرت إلى الوضع السياسي للمجتمع الإسلامي، خاصة أزمة الخلافة التي بدأت منذ عصر الخليفة العباسي السادس عشر (المعتضد بالله ٢٧٩ ـ ٢٨٩هـ) حتى الخليفة الثالث والعشرين (المطيع لله ٣٣٤ ـ ٣٦٣هـ) وكذلك إلى علاقة الدين بالدولة وتأثير الاختلافات الدينية في الأوضاع السياسية، وأيضاً أشرت إلى الأوضاع الدولية في عصر الخلافة العباسية.

الفصل الثاني: الأوضاع الثقافية لعصر الفارابي

في بداية هذا الفصل تناولت أهمية العلوم والفنون في القرنين الثالث والرابع الهجريين، ومكانة ((دار الحكمة)) ببغداد، وبعد التعريف بمراكز انتقال العلوم من اليونان والروم وإيران والهند إلى العالم الإسلامي، أشرت إلى كيفية اهتمام المسلمين بعلوم عصرهم آنذاك، ودور حركة الترجمة والفلاسفة والشراح والمترجمين المسلمين خاصة المعلم الثاني، وفي نهاية الفصل بحثت في الوضع الثقافي لبغداد مركز الخلافة العباسية.

الفصل الثالث: الحياة العلمية، السياسية والثقافية للفارابي

فبعد شرح الأوضاع السياسية والثقافية في القرنين الثالث والرابع الهجريين، بحثت في شخصية الفارابي العلمية والسياسية والثقافية ومذهبه ودوره في الفلسفة السياسية الإسلامية.

القسم الثاني: أُسس ومبادئ الفلسفة السياسية عند الفارابي

هذا القسم يشتمل على أربعة فصول كالتالي وتبدأ من الفصل الرابع:

الفصل الرابع: المنهجية (الميثولوجيا)

في هذا الفصل وبعد التأكيد على المنهجية والانسجام الداخلي في منظومة الفارابي الفكرية، تناولنا مباحث مثل: الترتيب، الفضائل وإحصاء العلوم.

الفصل الخامس: الإبستمولوجيا

جرى الحديث في هذا الفصل عن مختلف القوى الإدراكية للإنسان، وفي مختلف مراحل المعرفة بالنظر لدور الإدراك الحسيّ والحواس الباطنية، ومن ثم تناولت المعرفة العقلية، أقسام العقل والإدراكات العقلية، وبعد ذلك طرحت العلاقة بين الذات المعرِّفة والموضوع المعرَّف من وجهة نظر الفارابي، وفي المرحلة الثالثة بحثت في المعرفة الإشراقية وأهمية ((فصول الحكم)) من زاوية إبستمولوجية.

الفصل السادس: الأُنطولوجيا والأنثروبولوجيا

في هذا الفصل أشرنا في البداية إلى مباحث الوجود ومراتبه، ومن ثم مكانة الأفلاك والعقول والنفس الإنسانية، مع شرح للعالم العلوي وما دون القمر، وحسب نظرية الفيض، تناولنا كيفية ارتباط الإنسان الكامل بالعقل الفعّال، وكيفية استلام الفيض الإلهي في مجال الحياة الاجتماعية.

الفصل السابع: معرفة الغايات

وفي هذا الفصل بحثنا في أربع مقولات غائية هي: الكمال، السعادة، الخير والفضيلة، بعد الإشارة إلى أن منظومة المعلم الثاني الفكرية مبنية على أساس الغايات الفاضلة.

القسم الثالث: الفلسفة والنظام السياسي عند الفارابي

هذا القسم يشتمل على سبعة فصول، تبدأ من الفصل الثامن:

الفصل الثامن: الفلسفة السياسية عند الفارابي

درسنا في هذا الفصل مكانة الفلسفة السياسية والمدنية عند المعلم الثاني، وبالنظر إلى أن الفارابي يرى أن العلم المدني يقوم ببيان فلسفته السياسية، فقد شرحنا بالتفصيل هذا العلم وخصوصياته الثلاث، أي: معرفة المبادئ، معرفة الغايات ومعرفة الدول.

الفصل التاسع: الفرد والمجتمع المدني

قضايا مثل: منشأ الحياة الاجتماعية، وماهية المجتمع، وأنواع المجتمعات من الزاويتين الجغرافية والقيمية شكلت مواد هذا الفصل.

الفصل العاشر: النظام السياسي

في هذا الفصل طرحنا مفهوم النظام السياسي، ومنشأ شرعية الحكومات وأشكالها من منظار الفارابي.

الفصل الحادي عشر: تركيبة النظام السياسي والقيادة

يتناول هذا الفصل تركيبة الحكومة، ومكانة القادة والرؤساء، وكذلك المؤسسات الحكومية والنخبة الفكرية، وجمهور الناس والجماعات المعارضة. والمبحث الأساسي في هذا الفصل هو: القيادة ومستوياتها المختلفة، أي الرئيس الاول، الرئيس المماثل، رئيس السنة، رؤساء السنة، والرؤساء الأفاضل، وكذلك شروط ومهام كل واحد منهم.

الفصل الثاني عشر: المؤسسات الحكومية

يبحث هذا الفصل في المؤسسات الخمسة ضمن تركيبة الحكومة، وهي:

الثقافية، الكوادرية، الاقتصادية، العسكرية والعلمية.

الفصل الثالث عشر: الجماعات المعارضة في الحكومة الفاضلة

وتشكل طبيعة وعمل الجماعات العشر النوابت، والجماعات الثمان البهيمية، ومسؤولية الدولة الفاضلة إزاءها مباحث هذا الفصل.

الفصل الرابع عشر: الأنظمة السياسية غير الفاضلة

استناداً إلى المعارف الإسلامية، يقسم الفارابي الأنظمة غير الفاضلة إلى أربعة أقسام، هي: الفاسقة، الجاهلة، المبدّلة والضالّة، وبعد أن يقدم أُسس ومبادئ آرائها، يقسم كل واحدة منها إلى ستة أقسام، فتكون بالنهاية ٢٤ نوعاً من الحكومات، ويمكن لكل واحدة من تلك الحكومات أن تظهر على ثلاثة مستويات: وطنية، إقليمية وعالمية، وعلى هذا الأساس يكون مجموع الأنظمة غير الفاضلة ٧٢ نوعاً، وهو موضوع الفصل الأخير من الدراسة.

الخاتمة: نتيجة البحث

في هذا القسم نطرح النتائج التي توصلنا إليها في الأقسام الثلاثة للدراسة وهي في الحقيقة أجوبة عن الأسئلة الثلاثة التي بدأنا بها بحثنا.

محسن مهاجرنيا

القسم الأول

حياة الفارابي وعصره

الفصل الأول:

الأوضاع السياسية ـ الاجتماعية في عصر الفارابي

الفصل الثاني:

الأوضاع الثقافية والدينية في عصر الفارابي

الفصل الثالث:

الحياة العلمية والسياسية والثقافية للفارابي

الفصل الأول

الأوضاع السياسية ـ الاجتماعية في عصر الفارابي

كما سيأتي في الفصل الثالث من هذا القسم، فمن المحتمل أن يكون دخول الفارابي لبغداد في عهد خلافة المعتضد (٢٧٩ ـ ٢٨٩هـ)، ومع الأخذ بوفاته في عام ٣٣٩هـ تكون حياته العلمية والثقافية والسياسية معاصرة لعهود ثمانية من خلفاء الدولة العباسية[(١)]. وعلى هذا الأساس ومن باب الاختصار سنبحث في هذه الفترة التاريخية بالتحديد، أي من بداية النصف الثاني للقرن الثالث وحتى نهاية النصف الأول من القرن الرابع الهجري. لكن قد يضطرنا البحث في جذور بعض القضايا إلى تخطي هذه الفترة الزمنية.

قسم بعض المؤرخين العصر العباسي إلى ثلاث فترات، الأولى: هي الذهبية،

---

١ ـ أسماء الخلفاء العباسيين الذين عاصرهم الفارابي:

١ ـ الخليفة السادس عشر، المعتضد بالله (فترة خلافته ٢٧٩ ـ ٢٨٩هـ).

٢ ـ الخليفة السابع عشر، المكتفي بالله (٢٨٩ ـ ٢٩٥هـ).

٣ ـ الخليفة الثامن عشر، المقتدر بالله (٢٩٥ ـ ٣٢٠هـ).

٤ ـ الخليفة التاسع عشر، القاهر بالله (٣٢٠ ـ ٣٢٢هـ).

٥ ـ الخليفة العشرون، الراضي بالله (٣٢٢ ـ ٣٢٩هـ).

٦ ـ الخليفة الحادي والعشرين، المتقي بالله (٣٢٩ ـ ٣٣٣هـ).

٧ ـ الخليفة الثاني والعشرين، المستكفي بالله (٣٣٣ ـ ٣٣٤هـ).

٨ ـ الخليفة الثالث والعشرين، المطيع لله (٣٣٤ ـ ٣٦٣هـ).

والثانية: هي فترة التمدن، والثالثة: فترة الانحطاط[١]. وهناك شبه إجماع في أن فترة الانحطاط تبدأ من خلافة المعتصم (٢١٨ ـ ٢٢٧) وابنه الواثق بالله وتستمر حتى نهاية العصر العباسي، لكنه وفي بداية خلافة المعتضد بالله (٢٧٩ ـ ٢٨٩) كانت الأوضاع السياسية مضطربة جداً، وأحد أسباب ذلك سوء خلافة الذين سبقوه. وفي عهد المعتصم استخدم الخليفة الغلمان والمرتزقة الترك كمحافظين وحماية له لمواجهة النفوذ المتزايد للجنود الإيرانيين، حتى وصل عددهم ـ الترك ـ إلى أربعة آلاف.

وبالنتيجة لم يتحمل أهالي بغداد سلوكهم وتعاملهم العنيف، فحمل أهل العاصمة بغداد السلاح بوجههم. وحسبما ينقل السيوطي في تاريخ الخلفاء، فأن الخليفة أمر في عام ٢٢٠هـ ببناء سامراء، وانتقل إليها حتى يكون في مكان آمن وحصين إذا ما تمرد عليه الجند.

يقول هندوشاه النخجواني، مؤرخ القرن السابع الهجري في تاريخه: ((كان المعتصم جالساً في أحد الأيام فجاءه شيخ بغدادي، وقال: يا أبا إسحاق! فأراد الجند معاقبته، لكن المعتصم منعهم من ذلك، وقال: أيها الشيخ! ماذا تريد؟ فقال الشيخ: لا جزاك الله خيراً، جاورتنا فترة، فحل بنا ما حلّ على يد الترك الذين جئت بهم، لقد صادروا بيوتنا وأيتموا أبناءنا، ورمّلوا نساءنا. والله العظيم سنحاربك بسهام الأسحار. فدخل المعتصم داره ولم يخرج منها أُسبوعاً، وبعد مضي أُسبوع، خرج إلى سرّ من رأى (سامراء) فبنى بلدة هناك، وهذا لسنة ٢٢١ قمرية))[٢].

---

١ ـ كارل بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية، ترجمة: منير البعلبكي وبنيه أمين وفارس، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٦٥، ص١٧٥ ـ ٢١٢؛ جون جلوب، إمبراطورية العرب، تعليق خيري حماد، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٩٩٦، ص٥١٥.

٢ ـ هندوشاه النخجواني، تجارب السلف، تحقيق عباس إقبال، طهران: مكتبة طهوري، ١٩٧٩، ص١٧٦. (بالفارسية).

بقيت سامراء مركز الخلافة حتى صار المعتضد في عام ٢٧٩هـ خليفة فاختار بغداد عاصمة له. وبالرغم من أنه غيّر ظواهر الأُمور، لكنه عجز عن إخراج السلطة من يد الجند، وعلى هذا لم تكن للخليفة السلطة الكافية، بل كان في الغالب آلة بيد الجند والغلمان الترك، وبسبب الأزمة الاقتصادية والفقر والقحط، لم يتمكن الخليفة من دفع مرتبات الجند بشكل منتظم والسيطرة عليهم. فكان يظهر سخط الجند على شكل تمرد وعصيان. من جانب آخر، أدى سلوك الخلفاء أنفسهم إلى استشراء الفساد في داخل جهاز الخلافة، فكانت الاضطرابات السياسية والتجزئة الجغرافية والصراعات المذهبية والمشاكل الاقتصادية والعوامل الخارجية سبباً في تزلزل أُسس وأركان السلطة.

ويرى ويل ديورانت أنّ هناك أربعة عوامل لضعف الدولة العباسية في هذه الفترة، هي: فساد البلاط، الخلافات المذهبية، الصراعات السياسية والأزمة الاقتصادية، وفي هذا الصدد يقول: ((قبل أن تسقط الحكومة بيد القوى الخارجية، كانت العوامل الداخلية قد انتهت بها إلى الضياع والفساد، فضعفت سلطة الخلفاء بسبب الإفراط في شرب الخمر، والشهوات واللهو والبطالة. وبعض الخلفاء الضعفاء النفوس جلسوا على أريكة السلطة ليلجؤوا من مشاكل الحكم إلى لذائذ الحريم التي لا تأتي إلاّ بالضعف و...، ففقدوا خصوصياتهم كمحاربين. وطبيعي فإن الضعف والتزلزل لم يكن ليوجد يداً قوية تستطيع توحيد هذا الخليط المتناثر من الولايات والقبائل. فمن الخلافات العرقية والإقليمية ظهر التمرد والعصيان، بحيث لم يجتمع العرب، الإيرانيون، الشاميون، البربر، المسيحيون، اليهود والترك إلاّ على تحقير بعضهم. والأسوأ من ذلك كله ظهرت التفرقة في الدين الإسلامي الذي كان يشكل في السابق عاملاً للوحدة والإجماع في الرأي، فازدادت الفرق مما أدى إلى تعميق الخلافات السياسية والجغرافية، كما أن القحط والفقر العام من جهة وقسوة جباة الضرائب من جهة أُخرى، أوجد أزمة في الحياة الاقتصادية...

وأدى ضعف العاصمة على المستويين السياسي والعسكري إلى تفرق الولايات، فكان للولاة والحكام المحليين حكومات مستقلة هناك، ولم تكن لعاصمة الخلافة سوى سلطة قليلة وظاهرية عليهم. فكانوا يفكرون باستمرار مناصبهم وجعلها وراثية[١].

وبهذا الشكل أصبح الاتساع الجغرافي للعالم الإسلامي، في القرن التاسع الهجري، الذي بقي موحداً بواسطة الإسلام، مما شكل إحدى الظواهر العجيبة في التاريخ حسب تعبير ((دولاندلن))[٢]، مهدداً بالتجزئة والانهيار شيئاً فشيئاً، والخلفاء الذين كانوا أشخاصاً لا يعتمد عليهم ومتزمتون، نسوا بشكل كامل بساطة أسلافهم واتخذت حياتهم صبغة ملوك الشرق القدماء في الاهتمام بظواهر الملك وجلال السلطة. فاستفحل في بغداد، إضافة إلى حاشية الخليفة وبطانته، الكبار من أصحاب الأراضي الذين كان لهم العديد من الموالين والعبيد والجواري وحتى قوة حربية خاصة بكل واحد منهم. في الولايات المستقلة من الخلافة، ظهرت العديد من الإمارات التي تدار بواسطة حكم ذاتي، وأصبحت هناك أُسر للأُمراء المحليين، ومن جملة هؤلاء، الأُسرة السامانية في آسيا الوسطى، التي استلمت مقاليد السلطة وكانت بخارا عاصمتهم، حيث أصبحت تنافس بغداد في ازدهارها وعظمتها وجلالها.

والخلافة التي كانت عاصمتها بغداد تحولت بالتدريج إلى إمارات يحكمها الأُمراء وأبناء الملوك. كما أن الصراعات الداخلية أدت إلى تدمير البلاد وأزمات اقتصادية حادة، وجاءت الانتفاضات والتمردات التي وقعت في القرن التاسع وما

---

١ ـ وول ديورانت، قصة الحضارة، ج٤، ترجمة: احمد آرام وآخرون، طهران: مؤسسة نشر وتعليم الثورة الإسلامية، ١٩٨٦، ص٢٥٩ ـ ٢٦٠. (بالفارسية).

٢ ـ ش. دولاندلن، تاريخ العالم، ج١، ترجمة: أحمد بهمنش، طهران: جامعة طهران، ١٩٨٥، ص٣٦٧ (بالفارسية).

بعده، وهجوم الترك إلى أفول الخلافة في بغداد ونهايتها[١]. وأدرك الخلفاء العباسيون وخامت الأوضاع بعض الشيء والأزمات التي تواجهها الدولة فبدؤوا يفكرون بحلول لذلك، وعندما وصل الراضي بالله (٣٢٢ ـ ٣٢٩) إلى الخلافة ورأى الأزمة التي تمر بها الدولة وخواء الخزانة وتمرد وعصيان الجند وسخط الناس، قرر ترتيب الوضع. وعلى هذا الأساس استحدث منصب ((أمير الأُمراء)) ليتولى بعض المسؤوليات السياسية والعسكرية والمالية، والتقليل من عبء المسائل التي يتولاها الخليفة. ويعبر كارل بروكلمان عن ذلك فيقول: ((التمس الخليفة ظهيراً جديداً يستند إليه))[٢]. وأما ابن الأثير فيقول: ((لما رأى الراضي وقوف الحال عنده الجأته الضرورة إلى أن راسل أبا بكر محمد بن رائق))[٣].

اضطر الراضي في النهاية تحت وطأة الظروف والضغوط السياسية إلى إسناد هذا المنصب إلى محمد بن رائق، وقلده مسؤولية الجند، وإدارة شؤون المال والخراج والنفقات والأُمور السياسية والديوانية في جميع المناطق والأمصار. والطريف في الأمر أن أمير الأُمراء ـ وبمجرد تثبيت أركان سلطته ـ لم يقنع بكل ذلك، وأصبح يطالب بالمشاركة في الصلاحيات والشؤون الخاصة بالخليفة، وقد وافق الخليفة على ذلك. وبعد ذلك أصبح اسم أمير الأُمراء يقرأ في الخطب من على المنابر إلى جانب اسم الخليفة، ولم يكتف الذين جاؤوا بعد محمد بن رائق من أمثال ((بجكم)) و((ناصر الدولة)) بهذا أيضاً ـ وطالبوا بضرب عملات بأسمائهم.

كان الخليفة مجرد عنوان ظاهري، ووزراؤه كانوا مجرد وزراء لشخص

---

١ ـ كاسمينسكي، تاريخ القرون الوسطى، ترجمة: صادق انصاري ومحمد باقر مؤمني، طهران: نشر انديشه، ١٣٥٨، ص٦٦ (بالفارسية).

٢ ـ كارل بروكلمان، مصدر سابق، ص٢٤٠.

٣ ـ ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج٨، بيروت، دار صادر، ١٩٨٢، ص٣٢٢.

الخليفة. يقول ابن الطقطقي في ذلك: ((سيطر ابن رائق على جميع شؤون الدولة ولم يبق للوزير سوى الاسم))[١]. وفي فترة قوة آل بويه سلب الخليفة من صلاحيته الوحيدة تجاه أمير الأُمراء، وهي تنصيبه وعزله، حتى وصل الأمر إلى أن يقول المطيع لله لبختيار ابن معز الدولة بلسان عاجز: ((أنا ليس لي غير الخطبة فإن أحببتم اعتزلت))[٢]. ويقول الذهبي: ((المطيع وابنه كانوا ضعفاء جداً بين مخالب آل بويه القوية، وأصبح الخلفاء بعد ذلك على هذا الوضع دائماً))[٣].

وعلى هذا، فإن الحل الذي طرحه الخليفة العشرين الراضي بالله لم يكن مفيداً و((ما قصد لم يقع وما وقع لم يقصد))، وازداد الأمر سوءاً وانتهت مؤسسة أمير الأُمراء إلى إلغاء وإقصاء الخليفة ووزرائه.

ولقد قام عارف الدوري في دراسته الشاملة حول منصب أمير الأُمراء في بغداد، ببحث أوضاع جميع أولئك الأُمراء الكبار وتأثيرهم على النظام السياسي، الإداري، القضائي، العسكري، الاجتماعي، والاقتصادي في بغداد، كما يبحث ظروف تولي الإمارة لكل واحد منهم وأسباب سقوطه. وبشأن الأسباب التي أدت إلى استحداث هذا المنصب في عهد الراضي بالله، يعدد الدوري ١٢ سبباً لذلك، وهي:

١ ـ ضعف الدولة العباسية في الفترات السابقة.

٢ ـ استقلالية الولايات والأمصار أكثر من السابق.

٣ ـ سلطة القرامطة واستفحال أمرهم.

ـ . الصراعات الدينية والمذهبية.

---

١ ـ تقي الدين عارف الدوري، عصر إمرة الأُمراء في العراق، بغداد: مطبعة أسعد، ١٩٧٥، ص٢٢.

٢ ـ عبدالرحمن السيوطي، تاريخ الخلفاء، تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد،كراچي: كارخانه تجارت كتب آرام، بدون تاريخ، ص٤٠٣.

٣ ـ المصدر السابق، ص٤٠٤.

٥ ـ الأزمة الاقتصادية.

٦ ـ تدخل الجند في شؤون الخلافة.

٧ ـ الصراع حول منصب الخليفة.

٨ ـ صراعات رجال السياسة للحصول على السلطة في الخلافة العباسية.

٩ ـ ضعف الخليفة العشرين، الراضي بالله وانغماسه في اللهو والشهوات.

١٠ ـ ضعف الوزارة في عهد الراضي بالله.

١١ ـ هجوم الوزير ابن مقلة على ناصر الدولة الحمداني في الموصل.

١٢ ـ انتباه ابن رائق (أول أمير للأمراء) إلى هذا المنصب قبل استحداثه، وقيامه بالمساومة والتباني للوصول إليه[(١)].

وحول تأسيس منصب أمير الأُمراء في القرن الرابع الهجري، يقول جرجي زيدان: كان أمير الأُمراء كالملك أو ملكاً، وبعد ابن رائق كان سلاطين آل بويه في فترة قوتهم يلقبون شخصاً برئيس الرؤساء ويعتبرونه نائباً للخليفة، أما عنوان أمير الأُمراء فيعطونه لشخص منهم يرونه جديراً بذلك[(٢)].

ثم يستنتج من ذلك أن أحد أسباب سقوط الخلافة العباسية هو: أن الخليفة كان يوكل جميع الأُمور إلى أمير الأُمراء والوزراء، أما هو فيتنحى جانباً وبالتالي يعجز عن إدارة شؤون الدولة بالتدريج.

وفي حين كانت السلطة المركزية تتلاشى شيئاً فشيئاً وتضعف، كانت الحكومات المحلية تشعر بقوتها وتطالب كل واحدة منها بحصة أكبر في مؤسسة

---

١ ـ تقي الدين عارف الدوري، مصدر سابق، ص ٥٨ ـ ١٢٨.

٢ ـ جرجي زيدان، تاريخ التمدن الإسلامي، خمسة أجزاء في مجلدين، ط. الثانية، بيروت، دار مكتبة الحياة، بدون تاريخ، ج١، ص١٥٤ ـ ١٥٣.

أقول: مع العلم أنه يبدو لجرجي زيدان أن ابن رائق لم يكن أول من تلقّب بأمير الأُمراء، فقد سبقه مؤنس الخادم إلى هذا اللقب في عهد المقتدر بالله. **(المصحح)**

الخلافة، وكان التمرد على الحكومة المركزية واضحاً جداً، وطاعتهم للخليفة كانت تظهر فقط في ذكر اسمه في خطب الجمعة وضرب اسمه على المسكوكات، وفي الهدايا التي كانوا يرسلونها بين فترة وأُخرى إليه. فقد جعلوا الإمارة أو السلطنة وراثية في أُسرهم، وقد أوجدت قوة الطرد المركزي هذه، والتي كانت تحمل رغبات وميول قومية وارتباطات نبلائية وتسعى للاستقلال المحلي، سلالات معروفة إلى جانب مؤسسة الخلافة في التأريخ الإسلامي.

وفي فترات ممتدة تسبق الفترة التي نبحث فيها (منتصف القرن الثالث حتى نهاية النصف الأول من القرن الرابع) أعلنت أسبانيا، وإفريقيا، وأجزاء من مصر استقلالها، وخرجت من تحت سلطة الخلفاء، فوقف الأُمويون في قرطبة (١٣٨ ـ ٤٢٢)، والأُمراء الحموديون، الدانية، بنو عامر، وبنو نضر في غرناطة، والإدريسيون (١٧٢ ـ ٣٧٥) في مراكش، بنو الأغلب (١٨٤ ـ ٢٩٦) في تونس، بنو حماد في الجزائر، والمرابطون والموحدون في أسبانيا وإفريقيا، بنو طولون (٢٥٤ ـ ٢٩٢)، الفاطميون (٢٩٧ ـ ٥٦٧)، الأيوبيون والإخشيديون في مصر والشام، وقفوا جميعاً في وجه الخلافة العباسية.

وفي داخل السلطة ظهرت سلالات عديدة تطالب بتقييد سلطة الخليفة، فهاجم الديالمة آل بويه (٣٢٠ ـ ٤٤٧) بغداد بشكل مباغت وسريع، وألقوا القبض على الخليفة وجعلوه جليس بيته، للحد الذي قال فيه ابن النديم: ((لم يبق منه سوى الاسم)). وكذلك ظهر السامانيون (٢٦١ ـ ٣٨٩)، والطاهريون (٢٠٥ ـ ٢٥٩)، والعلويون (٢٥٠ ـ ٣١٦)، والايلكيانيون (٣٢٠ ـ ٥٦٠) جميعاً في الأجزاء الشرقية من الدولة العباسية، وكانوا مستقلّين عنها. وفي البلدان العربية حكم الحمدانيون (٣١٧ ـ ٣٩٤) في حلب والشام والموصل، وبنو زياد (٢٠٤ ـ ٤٠٩) في زبيد والجزيرة العربية، وبنو يعفور (٢٤٧ ـ ٣٤٥) وسلالة الأئمة الزيديين من آل رسّي في اليمن، والقرامطة (٢٢٧ ـ ٣٦٧) في العراق والبحرين وخوزستان، يقول ابن الأثير في

أحداث عام ٣٢٤هـ حول الأوضاع السياسية وتجزئة الدولة الإسلامية:

((... وأما باقي الأطراف، فكانت البصرة في يد ابن رائق، وخوزستان في يد البريدي، وفارس في يد عماد الدولة بن بويه، وكرمان في يد أبي علي محمد بن إلياس، والري واصفهان والجبل في يد ركن الدولة بن بويه ويد وشمكير أخي مرداويج، يتنازعان عليها، والموصل وديار بكر ومضر وربيعة في يد بني حمدان، ومصر والشام في يد محمد بن طغج، والمغرب وإفريقية في يد القاسم القائم بأمر الله بن المهدي العلوي وهو الثاني منهم، ويلقب بأمير المؤمنين، والأندلس في يد عبدالرحمن بن محمد الملقب بالناصر الأُموي، وخراسان وما وراء النهر في يد نصر بن أحمد الساماني، وطبرستان وجرجان في يد الديلم، والبحرين واليمامة في يد أبي طاهر القرمطي))(١).

وعلى هذا الأساس، ففي مثل هذه الظروف السياسية المتأزمة، لم يكن الخلفاء يفكرون بإدارة شؤون الدولة وترتيب أُمورها، بل كان همهم الاحتفاظ بمكانتهم وعرشهم؛ ولذلك كانوا يبذلون ويسرفون في إعطاء الألقاب والمناصب. فنجد أن المتقي بالله (٣٢٩ ـ ٣٣٣) عندما يتعرض لهجوم من قبل توزون وتتعرض دار الخلافة إلى الخطر، يهرب إلى الموصل ويلجأ إلى الحمدانيين، فيعيدونه إلى السلطة مقابل منح أميرين من أُمرائهم لقب ((ناصر الدولة)) و((سيف الدولة))(٢). أما توزون فقد عمل له حيلة فكحّله فأذهب عينيه. وما أن جلس المستكفي بالله

١ ـ ابن الأثير، مصدر سابق، ج٨، ص٣٢٢. وللمزيد من الاطلاع راجع: تجارب السلف للنخجواني؛ وتاريخ الخلفاء للسيوطي؛ والجوهر الثمين لابن دقماق؛ وتجارب الأُمم لمسكويه؛ وأخبار الراضي للصولي؛ وقصة الحضارة لويل ديورانت؛ وتاريخ الشعوب الإسلامية لبروكلمان؛ وتاريخ التمدن الإسلامي لجرجي زيدان؛ وعصر إمرة الأُمراء في بغداد للدوري؛ ومروج الذهب للمسعودي.

٢ ـ تاريخ الخلفاء، مصدر سابق، ٣٩٧؛ تجارب السلف، مصدر سابق، ص٢١٩.

على كرسي الخلافة (سنة ٣٢٣) حتى تعرضت بغداد لهجوم أحمد ابن بويه، وبدل أن يفكر الخليفة بحفظ النظام والدولة، يذهب بهدية لاستقبال هذا الأمير المتمرد، ويمنحه لقب ((معز الدولة))، فيقوم أحمد بن بويه بسَمْل عيني الخليفة جزاءً على ذلك.

ذكروا أنّ معز الدولة وبعد أن سيطر على دار الخلافة، دخلها يوماً واتخذ لنفسه مقاماً فيها، وقد ذهب إثنان كانا معه من كبار الديلم إلى المستكفي ومدا يداهما إليه، فتصور الخليفة أنهما يريدان تقبيل يده، فمد يده نحوهما، لكنهما أخذا بيده وأنزلاه من عرشه، ووضعا عمامته في رقبته وسحباه، عندها قام معز الدولة وأخذت الطبول تقرع، والمزامير تعزف، وجاء الناس، وهجم الديلم على حرم الخليفة، ونهبوا السرادق، وفي بيت معز الدولة قاموا بتقييد المستكفي وحبسه حتى وافته المنية[1].

يعد المسعودي ــ صاحب ((مروج الذهب)) الذي كان يتنقل آنذاك بين مصر والشام وبغداد ويسجل وقائع تاريخه ــ شاهداً للحوادث والتطورات السياسية والصراعات الداخلية التي وقعت في عهد المتقي بالله والمستكفي بالله. فيقول في ذلك: ((عندما هاجم توزون بغداد، هرب المتقي إلى الموصل ولجأ إلى الحمدانيين، فخدعه توزون واستدرجه إلى بغداد، وهناك سملت عيناه، وعندما وصل خبر ذلك إلى القاهر بالله (٣٢٠ ـ ٣٢٢) الذي كانت عيناه قد سملتا من قبل، قال: أصبحنا إثنان الآن ونحتاج إلى ثالث، وقد يقصد بذلك المستكفي بالله))[2].

والطريف أنّ المسعودي أخبر عن سمل عيني المستكفي أيضاً في تلك الفترة

---

١ ـ النخجواني، مصدر سابق، ص٢٤١.

٢ ـ علي بن الحسين المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج٢، ترجمة: أبو القاسم پاينده، طهران: بنكاه ترجمة ونشر كتاب، ٢٥٣٦ شاهنشاهية، ص٧١٨ (بالفارسية).

التي عاشها[١].

ويتحدث السيوطي عن اجتماع الخلفاء العميان الثلاثة، فيقول: ((ولما بلغ القاهر أنّه (المتقي) سمل، قال: صرنا اثنين ونحتاج إلى ثالث، فكان كذلك سمل المستكفي))[٢].

ويكتب ابن دقماق: ((واجتمع في بغداد ثلاثة خلفاء عميان بالحياة فلا حول ولا قوة إلاّ بالله))[٣]. والطريف أن جميع كتب التاريخ تتحدث عن ثلاثة خلفاء عميان في بغداد، وثلاثة آخرين يحكمون البلاد الإسلامية باسم أمير المؤمنين، ويقول السيوطي في ذلك: ((فصار المسمّون بأمير المؤمنين في الدنيا ثلاثة: العباسي ببغداد، وهذا (عبدالرحمن الثالث) بالأندلس، والمهدي بالقيروان))[٤].

تأثير الخلافات الدينية في الأوضاع السياسية

إحدى القضايا التي أشرنا إليها في الفصل الذي يتحدث عن الأوضاع الثقافية، هي وجود فرق دينية والخلافات والنزاعات التي تظهر جراء ذلك، بما يترك تأثيراته الكبيرة على الأوضاع والتطورات السياسية التي تحدثنا عنها سلفاً. وقبل ذلك كان سقوط الدولة الأُموية ومجيء العباسيين إلى السلطة بدوافع دينية، فالدعم الذي قدمه العلويون في البداية للعباسيين جعلهم يحصلون على رضى

---

١ ـ المصدر نفسه، ص٧٣٩.

٢ ـ السيوطي، مصدر سابق، ص٣٩٧.

٣ ـ ابن دقماق، الجوهر الثمين في سير الملوك والسلاطين، تحقيق محمد كمال الدين عز الدين علي، بيروت، عالم الكتب ١٩٨٥، ص١٨٣.

وانظر أيضاً: فيليب. ك. حتى، الشرق الأدنى في التاريخ، ترجمة: قمر آريان، طهران: بنكاه ترجمة ونشر كتاب، ١٩٧١، ص٤١٦ (بالفارسية)

٤ ـ السيوطي، مصدر سابق، ص٣٩٢.

العامة ودعمهم وكسب الرأي الإسلامي العام، لكنهم ـ العباسيون ـ وبمجرد أن استقر الوضع لصالحهم بدأوا بمعاداة الشيعة وأئمتهم وسوء التعامل معهم، وقد أدت المضايقات التي شهدها الموالون لأهل البيت عليهم السلام إلى خروج اكثر من ثورة وانتفاضة خلال فترة حكم الخلفاء العباسيون الأوائل، ولم يشكك أيّ من المؤرخين الذين بحثوا في تلك الفترة المهمة (النصف الثاني من القرن الثالث حتى منتصف القرن الرابع) في دور العامل الديني في الحركات والثورات والانتفاضات التي ظهرت، مثل: الفاطميون، الحمدانيون، البويهيون، القرامطة و... الخ. ولقد اضطرت الضغوطات الشديدة الشيعة لأن يستمروا بالكفاح بعيداً عن مركز الخلافة.

فضّل ادريس بن عبدالله بن الحسن المثنى أن يذهب إلى مصر ويعلن عن دعوته هناك، فاستطاع أن يؤلّب الرأي العام ضد العباسيين، بعدها ذهب إلى مراكش (المغرب) واستقبل هناك أيضاً، وفي عام ١٧٢هـ تمت بيعته وأسس حكومة «الأدارسة» التي استمرت حتى ٣٧٥ فكانت شوكة في عيون العباسيين. وقد بذل العباسيون جهوداً كبيرة للقضاء على الفاطميين، ففي عام ٢٥٤ نصبوا أحمد ابن طولون ــ المتعصب ضد الشيعة وهو من أُصول تركية ـ والياً على مصر، فقام بإبادة الشيعة هناك، لكن وبعد سنتين فقط، استطاع الشيعة إعادة أنفسهم بسبب ضعف الدولة العباسية، وعندها سيطر القائد الفاطمي «جوهر الصقلي» على مصر، ونقل الخلافة الفاطمية إليها. وحسبما يرويه ابن النديم، فإن الفاطميين استطاعوا الانتشار إلى المغرب وتونس وحتى الشام واليمن حيث كانت الخطبة تقرأ باسم الخليفة الفاطمي، وكان الدعاة الفاطميون ناشطين في تلك المناطق[١].

---

١ ـ آدام متز، التمدن الإسلامي في القرن الرابع الهجري، ترجمة: علي رضا ذكاوتي قراكزلو، طهران: أمير كبير، ١٩٨٥، ص١٥ (بالفارسية).

وفيما يتعلق بآل بويه، لا يشك أحد من المؤرخين في دوافعهم الشيعية تجاه الخلافة السنية العباسية. ويعدّ ((توينبي)) ثلاث حركات إيرانية ضد الخلافة العربية، فيقول:

الحركة الأُولى: كانت ضد الأُمويين، والتي انتهت بمجيء العباسيين إلى السلطة.

الحركة الثانية: كانت ضد الأمين العباسي، حيث ناصر الإيرانيون خلافة المأمون مما أدى إلى فوزه بالخلافة.

الحركة الثالثة: كانت ضد أصل الخلافة العباسية، والتي أدّت إلى خذلانها.

ويرى ((توينبي)) أن آل بويه كانوا أول من سيطر على عاصمة الخلافة (العراق)، وهيمنوا بشكل مباشر على الخلافة. وآل بويه بالإضافة إلى كونهم إيرانيون كانوا شيعة أيضاً، وكان دخولهم إلى بغداد في عام ٩٤٥م لأسباب دينية، وليس بهدف استكمال الثورة التي قامت في الفترة ٧٤٧ ـ ٧٥٠م، والتي انتهت بمجيء العباسيين إلى السلطة، بل كانت عودة منها. فالشيعة وخلال نضالهم وثورتهم كانوا يسعون إلى إحلال العلويين مكان بني أُميّة، لكن بعد مجيء العباسيين دب اليأس بين الشيعة، لكن مجيء آل بويه بعد قرنين من الزمان، أحيا ذلك الأمل لديهم، وحققه على أرض الواقع[(١)]. والحقيقة أن الخلافة العباسية وصلت في تلك الفترة إلى أسوأ وأضعف فترات الحكم العباسي وأكثرها انحطاطاً.

وبعد إشارته إلى العامل المذهبي الشيعي، ودوره في انتصار معز الدولة الديلمي على المستكفي بالله الخليفة الثاني والعشرين العباسي، يقول ابن دقماق: ((وكان سبب ذلك أن معز الدولة كان رافضياً وكان المستكفي سنياً يحطّ على

---

١ ـ ارنولد توينبي، تاريخ التمدن، ترجمة: يعقوب آجند، طهران: نشر مولى، ١٩٨٢، ص٥١٤ (بالفارسية).

الروافض فقبض معز الدولة عليه بسبب ذلك))[1]. فالصراع بين الأُمراء الشيعة والخلفاء السنة أدى إلى قوة تلك الأُسرة الشيعية في مركز الخلافة، وقد فسح ذلك المجال إلى سائرالشيعة لدخول الساحة بالرغم من التضييقات التي كان العباسيون يمارسونها ضدهم.

وفيما يتعلق بهذا الأمر يقول أبو بكر الخوارزمي (وفاته في ٣٨٣هـ) أحد كتّاب العصر البويهي، في رسائله: ((فيما كان الدهريون والسوفسطائيون آمنون من شر العباسيين، كانوا يقتلون كل من يعرفونه أنه شيعي. ويسفكون دم كل من يسمي ابنه علياً، والشاعر الشيعي إذا ما تحدث في قصائده عن مناقب الوصي ومعجزات النبي [صلى الله عليه وآله وسلم] يقطع لسانه ويمزق ديوانه. وكان هارون بن خيزران (المقصود به هو الخليفة الواثق) وجعفر المتوكل، يسبغون عطاءهم على كل من يسبّ آل أبي طالب. وماذا أقول في قوم حرثوا تربة الحسين عليه السلام وقبره، وزرعوها وقاموا بنفي زوار قبره إلى أمصار أُخرى))[2].

ومع أن النزاعات الدينية كانت منذ العهد العباسي، لكنها كانت حول مواضيع، مثل القول بخلق القرآن، العرش، القضاء والقدر، التشبيه والتجسيم، وقد سفكت دماء كثيرة بسببها، وفي عصر المأمون الذي كان يعتقد بخلق القرآن أمر والي بغداد أن يتحقق من العلماء بأن لا يذهب أحدهم خلافاً لما يراه هو، وأن يقوم الوالي بجمع العلماء ويسألهم بشأن حدوث أو قدم القرآن، وبعد أن اجتمع العلماء صرّح بعضهم على أساس التقية، وما أن وصل الخبر إلى المأمون أمر بإحضار جميع العلماء لكنه كان قد مات عندما وصلوا إليه.

يقول السيوطي وهو من علماء السنة: بموت المأمون رحم الله العلماء

---

١ ـ الجوهر الثمين، مصدر سابق، ص١٨٢.

٢ ـ رسائل الخوارزمي، ص١٦٠ ـ ١٧٢ نقلاً عن: علي أصغر فقيهي، آل بويه، ص٤٥٢ (بالفارسية).

وشملتهم ألطافه وفرّج عنهم[١]. وينقل السيوطي أيضاً: في عهد المقتدر بالله، وفي عام ٣١٧هـ ظهرت فتنة على يد الحنابلة في بغداد بسبب تفسير الآية ٨٢ من سورة الإسراء، فذهب الكثير ضحايا فيها[٢]. لكن في نهاية النصف الأول من القرن الرابع الهجري، ظهر نوع من الانفتاح في الأجواء السياسية وتعددية فكرية وسياسية ومذهبية في المجتمع، وذلك بسبب ضعف سلطة الخلافة والحروب الداخلية وسلطة قادة المذاهب والفرق الدينية. بالطبع حرية المذاهب والفرق السنية كانت موجودة نسبياً لكن تواجد الشيعة على الساحة السياسية، أعطى صورة جديدة للوضع. وفي ذلك يقول الدوري: ((وفي عهد ناصر الدولة (٣٣٠ ـ ٣٣١) أصبح أمر الرفض علنياً في بغداد، وقد يكون المشجع إلى إعلان هذا الرفض هو تسامح أمير الأُمراء، ناصر الدولة الشيعي الاثنى عشري المذهب في هذا الأمر، أو على الأقل اطمئنان من يقوم بهذا العمل من العقوبة))[٣]. لكن لم يمض وقت طويل على ذلك حتى أدت التعصبات الدينية ودخول عوام الناس إلى ساحة الصراع إلى انحراف هذه الحرية. وفي فترة الانفتاح المذكورة سلفاً، ظهر الشيعة الذين كانوا محاصرين قبل ذلك في إطار أُسر معروفة مثل أُسرة الكرخي، آل فرات، آل نوبخت، وظهرت لهم شخصيات دينية كبيرة مثل الحسين بن روح النوبختي، نائب الإمام المهدي (عجل الله فرجه) فاستطاعوا فرض وزراء أكفاء ولائقين على جهاز الخلافة، أمثال: أبو الحسن علي بن محمد بن فرات، أبو الفضل جعفر بن فرات، وأبو جعفر محمد بن القاسم الكرخي[٤]، والحفاظ على تواجدهم على الساحة السياسية وغيرها، كالتجمع الدائم لهم في مسجد براثا في

---

١ ـ السيوطي، مصدر سابق، ص٣١٢.

٢ ـ المصدر نفسه، ص٢٨٤.

٣ ـ الدوري، مصدر سابق، ص١٠٧.

٤ ـ النخجواني، مصدر سابق، ص ٢٠٤ ـ ٢١٧.

محلة الكرخ ذات الأغلبية الشيعية ببغداد من عام ٣٢٩ حتى ٤٥٠هـ. وفي الفتنة البربهارية التي أقامها زعيم الحنابلة عام ٣٢٣هـ ضد عقائد الشيعة مثل زيارة القبور وإقامة مجالس العزاء على الإمام الحسين عليه السلام والتي أفتى فيها بقتل الشيعة، وكان يجتمع مع أنصاره في مسجد سماه الشيعة بمسجد ضرار، أدى نشاط الشيعة الحثيث لأن يهدد الخليفة الراضي وهو سني المذهب البربهاري (أبو محمد حسن بن علي البربهاري) وأنصاره بالقتل(١).

الوضع الدولي للخلافة العباسية

الأزمة الداخلية التي ظهرت لأسباب متعددة، أدت إلى ضعف الدولة العباسية، وعجزها عن الحفاظ على ثغور البلاد التي كانت تمتد ـ حسب قول المقدسي ـ من كاشغر في الشرق إلى سوس في الغرب، والمسافة ما بين الشرق والغرب الإسلاميين تقطع حينها بعشرة شهور. ويرى (فليب. ك. حتى) أن وجهة الخليفة دولياً اهتزت أيضاً(٢). وفي هذه الفترة اكتشفت الإمبراطورية البيزنطية ضعف العباسيين فأخذت بمهاجمة البلاد الإسلامية، ففي عهد المقتدر وخلال العام ٣١٢هـ هاجم ملك الروم الثغور الإسلامية، وطالب أهاليها بدفع الخراج، وهددها بأخذ المال منها بالقوة إذا لم تبادر هي إلى دفعه.

ويقول مسكويه: ((ان ملك الروم كتب يقول: إن فعلتم ذلك طائعين وإلاّ قصدتكم فقد صحّ عندي ضعفكم))(٣). وينقل أيضاً: في عام ٣١٤هـ دخل الروم منطقة ملطية التي كانت بيد المسلمين، فدمروا وأسروا الكثير منهم، وبقوا محتلين

---

١ ـ ابن الأثير، مصدر سابق، ص ٣٠٧ ـ ٣٠٩.

٢ ـ فليب. ك. حتى، مصدر سابق، ص٤١٦.

٣ ـ مسكويه، تجارب الأُمم، ج١، ص١٤٦، نقلاً عن: الدوري، مصدر سابق، ص٣٦٩.

لها ستة عشر يوماً، فهرب أهالي المدينة، واستنجدوا ببغداد[١].

وفي عام ٣٢٦ بعث رومانوس، إمبراطور الروم برسالة إلى الخليفة الراضي يطلب فيها السلام والفدية[٢]. فقبل الراضي بذلك. وفي العام نفسه دخل سيف الدولة الحمداني قائد جيوش المسلمين الحرب مع الروم واستطاع الانتصار عليهم وأسر سبعين من قادة جيشهم، واحتل مقر ((دُمُستق)) وسار بجيشه حتى ((قلوينة))، لكن نزاعات الحمدانيين، جعلت سيف الدولة يسحب جيشه من ساحة المعركة مع الروم إلى الحوادث في العراق وصراع أمير الأُمراء مع ناصر الدولة، فخلت جبهة المواجهة مع الروم من الجيش للحد الذي قام الروم في عام ٣٣٠هـ بالتقدم حتى وصلوا بالقرب من حلب، فدمروا كل ما كان في طريقهم وسلبوه، فاحرقوا المدن وأسروا أكثر من عشرة آلاف مسلماً. وفي ذلك يقول ابن الأثير: ((وصل الروم إلى قرب حلب ونهبوا وخربوا البلاد، وسبوا نحو خمسة عشر ألف إنسان))[٣].

وفي عام ٣٣١ وصلوا إلى ((أرزن)) وبالقرب من ((نصيبين)). وبعد هذا الانتصار الكبير، سعوا إلى فرض شروطهم على الخليفة. فأرسل ملك الروم رسالة إلى المتقي يطلب فيها منديل المسيح الذي مسح وجهه به، وبقيت عليه آثار وجهه، والذي كان في دير ((رها)) مقابل إطلاق سراح أسرى المسلمين، فوافق المتقي على ذلك[٤].

وفي عام ٣٣٢ نهب جيش الروم ((نصيبين))، فطُلبَ من ناصر الدولة مقاتلة الروم، لكنه أرسل بجيشه الذي يقوده ابن عمه إلى بغداد لإنقاذ الخليفة المتقي،

---

١ ـ المصدر نفسه.

٢ ـ ابن الأثير، مصدر سابق، ص٣٥٢.

٣ ـ المصدر نفسه، ص٣٩٢.

٤ ـ آدام متز، مصدر سابق، ص١٦؛ الدوري، مصدر سابق، ص٣٧٤.

فاستغل الروم الفرصة وهاجموا مدينة ((رأس العين)) واحتلوها لثلاثة أيام وأسروا منها ثلاثة آلاف مسلماً[(١)]. وفي تلك الفترة كان سيف الدولة مشغولاً بالحرب مع الإخشيديين على حلب، وبعد أن تم له ذلك وسيطر على حلب، بعث بجيشه نحو الروم في عام ٣٣٢[(٢)].

أما علاقة العباسيين بالروس فكانت عدائية أيضاً؛ لأن الروس أيضاً استغلوا ضعف الدولة العباسية وأزماتها الداخلية، فهاجموا البلاد الإسلامية في الشرق. وفيما كان العباسيون منشغلين بحروبهم الداخلية، والمتقي هارباً بسبب تلك الحروب إلى الموصل محتمياً بالحمدانيين، هاجم الروس مناطق شمال بحر الخزر واستحلوا مدينة ((برذعة)) فقتلوا وسلبوا فيها،وسبوا مجموعة من المسلمين بعد أن انتصروا على أمير آذربيجان ((صاحب المرزبان بن محمد بن مسافر)).

ويقال: إنّ الروس كانوا ينادون في مدينة برذعة أن لا شأن لنا بدينكم، فنحن نطلب المُلك، سنتعامل معكم بالحسنى، ونطلب منكم الطاعة[(٣)]؛ ولأن أهالي آذربيجان قاوموهم، قام الروس بقتلهم ونهبهم وسبوا عشرة آلاف مسلماً منهم، لكن المسلمين وبالرغم من ذلك أبوا أن يهادنوهم أو يصطلحوا معهم، بل أصروا على جهاد الكفار الروس.

فقام الروس بقتل الأسرى المسلمين. واستعد المرزبان أمير آذربيجان لقتال الروس بجيش قوامه ثلاثين ألفاً، فحاربهم حتى عام ٣٣٠هـ. وفي تلك الفترة أصبح ناصر الدولة أمير الأُمراء، فعين ابن عمه، الحسين بن سعيد بن حمدان أميراً على آذربيجان بدلاً من المرزبان، في وقت كان المرزبان منشغلاً بحرب

---

١ ـ ابن الأثير، مصدر سابق، ص٤١٧.

٢ ـ للمزيد، راجع: أخبار الراضي للصولي؛ المنتظم لابن الجوزي ج٦؛ الكامل لأبن الأثير ج ٨؛ التكملة للهمداني ج١؛ عصر إمرة الأُمراء في العراق للدوري.

٣ ـ الدوري، مصدر سابق، ص٢٧٦.

الروس.

وما أن وصل الحسين بن سعيد إلى آذربيجان حتى نشب نزاع بينه وبين المرزبان، فهرب العديد من العرب مع الحسين بن سعيد. وبسبب تلك الحروب في الشام والموصل ترك ناصر الدولة منصب أمير الأُمراء، وذهب لمساعدة أخيه سيف الدولة هناك، فحل مكانه ((توزون)) أميراً للأُمراء. وبعد عامين (٣٣١ ـ ٣٣٢) توفي توزون فكتب ناصر الدولة إلى الحسين بن سعيد: إن توزون توفي، وجيشه لحق به وهو يريد العودة إلى بغداد ثانية. وعلى هذا طلب من الحسين بن سعيد أن يعود إلى آذربيجان. هذا في حين كان ناصر الدولة لا يعلم بالنزاع بين الحسين بن سعيد والمرزبان(١).

وأما علاقة العباسيين بأرمينيا فكانت عدائية كما هي مع الآخرين، ففي عام ٣٢٦هـ وقعت بين جيشي الطرفين معركة، وفي عام ٣٢٨ حارب سيف الدولة الحمداني الأرمن وانتصر عليهم، وفي النهاية وقّع الطرفان على معاهدة بينهما(٢).

---

١ ـ للمزيد، راجع: تجارب الأُمم لمسكويه ج٢؛ التكملة للهمداني ج١؛ الكامل لابن الأثير ج٨؛ عصر إمرة الأُمراء في العراق للدوري.

٢ ـ راجع في ذلك: أبو علي مسكويه، تجارب الأُمم، ج٢.

الفصل الثاني

الأوضاع الثقافية والدينية في عصر الفارابي (القرنان الثالث والرابع الهجريان)

شخصية الفارابي العلمية والثقافية مهمة إلى حد غطت فيه على سائر أبعاد شخصيته. بحيث إن شرح حياته وأفكاره السياسية مرتبطة إلى حدّ كبير بفهم شخصيته العلمية، وبالتالي الأوضاع العلمية والثقافية لعصره. ولعل إزالة الغموض الموجود حول استقلالية فكره السياسي أو تقليده للفلسفة اليونانية الكلاسيكية وتأثره برموزها من أمثال أفلاطون وأرسطو وفلوطين، وكذلك إبداعاته الخاصة في هذا المجال يرتبط بمعرفتنا للمدارس الفكرية والعلمية والأوضاع الثقافية التي كانت سائدة خلال القرنين الهجريين الثالث والرابع، اللذين تبلورت خلالهما شخصية الفارابي ونضجت.

ولعل من مقبولات عصرنا الحاضر هو: أن المعارف والعلوم البشرية لا تختص بأُمة وقبيلة معينة، بل وحسب تعبير (كارل مانهايم) هي جزء من الموروث الإنساني الذي تكامل ضمن مسيرته التاريخية، وأن كل فكرة تجد نفسها وريثة لأفكار وعقائد سابقة تتناسب وموقعها، وتسعى للإجابة عن سؤال تراثي بشكل أكثر نضوجاً ودقة، أو أن تستبدلها بتساؤلات أُخرى أكثر نضجاً ودقة؛ لتتمكن من مواجهة التحديات الحاصلة إثر التغييرات والتطورات الزمكانية. على هذا يواجه كل مفكر موقعين: الأول: موقع ومكانة العصر الذي يعيش فيه، والآخر: مواجهة النماذج التي سبقته على صعيدي الفكر والممارسة، والتي تحيط به من كل

حدب[1]. ومن هذا المنطلق نجد من الضروري إلقاء نظرة ولو عابرة على كيفية انتقال الموروث الثقافي اليوناني القديم والموروثات العلمية الأُخرى، وكيفية حصول المسلمين عليها حتى عصر الفارابي.

يقال: إنّ العلوم العقلية الموجودة في الحضارة الإسلامية، هي خليط من الإنجازات العلمية المختلفة في المدنيات السابقة لها، اليونانية، الإيرانية، الهندية، العربية والسريانية.

وقد لعب الإيرانيون والسريانيون ومجموعة من المترجمين والناقلين المسيحيين والصابئة والهنود والنبطيين دوراً مميزاً في ذلك. ومع ذلك فالمهم بالنسبة لنا هنا هو كيفية الانتقال والاطلاع على المدارس والمراكز الناشطة في ذلك، والتي انتهت إلى تأسيس دار الحكمة في بغداد دار السلام. ويشير الفارابي إلى بعض تلك المراكز في كتاب لم يصل إلى أيدينا حسب ما رواه ابن أبي أُصيبعة، فيقول: انتشرت الفلسفة في عهد ملوك اليونان، وبعد وفاة أرسطوطاليس انتشرت في الإسكندرية، واستمر الأمر على هذا الحال حتى نهاية حكومة الملكة كليوباترة (٦٩ ـ ٣٠) قبل ميلاد السيد المسيح عليه السلام. وبعد وفاتها خلفها ثلاثة عشر ملكاً، فبقيت الأوضاع العلمية على ما كانت عليه في عهد كليوباترة، وبعد زوال الملوك الثلاثة عشر كان هناك اثنا عشر معلماً للفلسفة، من بينهم شخص يدعى ((اندرونيقوس)) كان يرأس المدرسة المشائية.

كليوباترة خسرت الحرب أمام ((أوغسطس)) ملك الرومان وقُتِلَت، وسيطر أوغسطس على ملكها، وبعد أن ثبّت أركان سلطته، تمعن في مكتبات الإسكندرية فوجد كتباً لأرسطوطاليس، كتبت في عهده، وفي فترة ((تاوفرسطس))، واطلع أيضاً على أحوال المعلمين والفلاسفة هناك، الذين كانوا يكتبون في المعاني على طريقة

---

١ ـ كارل مانهايم، الإيديولوجية واليوطوبيا، ترجمة: فريبرز مجيدي، طهران: منشورات جامعة طهران، ٢٥٣٥ شاهنشاهية، ص٢١ ـ ٢٥ (بالفارسية).

أرسطو، بعدها أمر باستنساخ الكتب التي بقيت من فترة أرسطو وتلامذته، وأن تصبح مناهج تعليمية، فيما ترك الكتب والمؤلفات الأُخرى.

أمر أوغسطس اندرونيقوس بأن يتولى هذه المهمة ويعدّ نسخاً ويذهب بها شخصياً إلى روما، ويبقي نسخاً أُخرى منها في الإسكندرية، على أن يترك معلماً مكانه فيها أيضاً.

وبهذا الشكل تم الحفاظ على تعاليم الفلاسفة السابقين في مكانين، واستمر الأمر على هذه الحالة حتى ظهور النصرانية، فتوقفت تلك التعاليم في روما. وفي الإسكندرية جمع الملك النصراني الأساقفة للتشاور معهم بشأن التعاليم المنسوخة في روما والتعاليم الباقية في الإسكندرية، فكان رأيهم بالنهاية الاستمرار بتعليم كتب المنطق حتى نهاية الاشكال الوجودية، وإلغاء ما بعدها؛ لأنهم كانوا يرون فيها ضرراً على النصرانية وأجازوا فقط ما يفيد في الدفاع عن دينهم، فاكتفوا بهذا القدر وأخفوا التعاليم الأُخرى، حتى ظهور الإسلام حيث نقلت تعاليم مدرسة الإسكندرية إلى أنطاكية، وبقيت هناك لسنوات طويلة. فوصلت رئاسة تلك التعاليم إلى معلم كان له تلميذان مميزان: أحدهما: من أهالي حرّان، والآخر: من أهالي مرو. وكان للمروي تلميذان: أحدهما: يدعى إبراهيم المروزي، والآخر: يوحنا بن حيلان. وتتلمذ على يد الحرّاني اثنين أيضاً هما: إسرائيل الأُسقف والقويري، وجميعهم انتقلوا في نهاية الأمر إلى بغداد. فاشتغل إبراهيم بالقضايا الدينية والقويري عمل في التدريس، ويوحنا بن حيلان امتهن التدريس إلى جانب اهتمامه بالقضايا الدينية، وكان ثمرة تدريس إبراهيم المروزي في بغداد بروز ((متّي بن يونس))[1].

---

١ ـ عبدالرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج٢، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٤، ص٩٦ ـ ٩٧.

وحسب ما هو مشهور فأن متي بن يونس ويوحنا بن حيلان كانا أُستاذين للفارابي.

وحسب تحليل وشرح العبارة التاريخية الآنفة الذكر، فإن تتبع المراكز والمدارس، وكيفية الترجمة وانتقال الموروث العلمي والكتب، وخاصة الوضع الثقافي لآخر تلك المراكز العلمية، أي بغداد، يجعلنا نركز البحث على ثلاثة مجالات:

أولاً ـ أهم المراكز في نقل العلوم.

ثانياً ـ حركة (نهضة) الترجمة.

ثالثاً ـ الأوضاع الثقافية في مركز الخلافة بغداد.

أولا ـ أهم مراكز نقل العلوم

١ ـ الإسكندرية[١]:

العقيدة الموجودة فيما يتعلق بتأسيس هذا المركز، هي أن تأسيسه بدأ منذ فترة البطالسة، أي الذين جاءوا بعد بطليموس الأول سوتر (sotor) (٣٢٣ ـ ٢٨٢ ق.م) وهو من قادة جيش الإسكندر المشهورين، والذي صار حاكماً على مصر بعد تقسيم الممالك، واستمر ذلك حتى عهدالخليفة عمر بن عبدالعزيز عام ١٠٠ للهجرة النبوية الشريفة. ومنذ ذلك العهد أصبحت الإسكندرية خليفة لأثينا، ووريثة لحضارة اليونان، وإحدى مراكز التقاء الفكر العلمي والفلسفي والعرفاني بين الشرق والغرب. فشيدت فيها مكتبة ومدرسة ومرصد فلكي، وظهر منها فلاسفة وعلماء كبار في الرياضيات والنجوم والطبيعيات والطب والجغرافيا. ففي

---

١ ـ للمزيد، راجع: دليسي اوليري، انتقال العلوم اليونانية إلى العالم الإسلامي؛ ذبيح الله صفا: تاريخ العلوم العقلية في الحضارة الإسلامية، ج١، (بالفارسية)؛ شبلي نعمان، مكتبة الإسكندري؛ جرجي زيدان، تاريخ التمدن الإسلامي.

الهندسة ظهر أشخاص مثل إقليدس (٣٠٦ ـ ٢٨٣ ق. م)، والذي كان معاصراً لبطليموس الأول (سوتر) على الظاهر، وفي الرياضيات ظهر أرخميدس (٢٨٧ ـ ٢١٢ ق.م)، وفي النجوم ظهر بطليموس القلوذي في القرن الثاني الميلادي، الذي كان من أتباع مدرسة ((أبرخس))(١٢٥ق.م) وكتب مؤلفه المعروف بـ((المجسطي))، وكلاهما كانا من أتباع مدرسة الإسكندرية. وفي الطب كان نهج الطبيب اليوناني المعروف بقراط (٤٦٠ ـ ٣٥٥ق.م) شائعاً في الإسكندرية، وظهر الطبيب الكبير ارسطراطس (المولود ٢٨٠ ق.م) ضمن مدرسة الإسكندرية، وكذلك هيروفيلوس الطبيب من مؤسسي مدرسة الإسكندرية، وأول من أجرى تجارب طبية بأمر بطليموس على السجناء والمحكومين حسب الطريقة المتبعة من قبل الإيرانيين قبل الإسلام. وكان الفيلسوف والطبيب المعروف جالينوس القلوذي ـ وهو من أهالي برغامس (١٣١ ـ ٢٠٠م) ـ من تلامذة مدرسة الإسكندرية أيضاً، والذي استفاد المسلمون من مؤلفاته في الطب والصيدلة والتشريح.

وفي فترة سيطرة روما المسيحية على الإسكندرية أصبحت شهرة الفلسفة في هذه الحاضرة العلمية مواكبة لشهرة الرياضيات والنجوم والطب فيها، خاصة الجهود التي بذلت للمصالحة والتوفيق بين آراء أفلاطون وأرسطو من جهة مع الآراء الفلسفية والدينية في اليهودية والمسيحية. وقد أدى ذلك إلى ظهور مناهج فلسفية جديدة عرفت بـ((الأفلاطونية الجديدة)) و((الفيثاغورية الجديدة))، ومن الفلاسفة المعروفين في تلك الفترة يمكن الإشارة إلى فيلون الإسكندراني (٢٠ ق.م ـ ٤٠ م) وأمونيوس (نهاية القرن الثاني وبداية القرن الثالث الميلاديين). وهو مؤسس الفلسفة الأفلاطونية الجديدة وتلامذته، أفلوطين صاحب التاسوعات (٢٠٥ ـ ٢٧٠م) ولونغين واويغن وفرفوريوس (٢٣٣ ـ ٣٠٤م) الذين أوصلوا الأفلاطونية إلى ذروتها وكمالها. وطبعاً كان الدور الأساس في تحكيم أُسس هذه الفلسفة لكل من

أمونيوس، أفلوطين وفرفوريوس[(١)].

وبقيت الحاضرة العلمية في الإسكندرية حتى نهاية القرن الهجري الأول، وحسب الشواهد التاريخية انتقلت إلى أنطاكية في عهد الخليفة الأُموي عمر بن عبدالعزيز. وعلى هذا فإن هذه الحواضر العلمية كانت قائمة في فترة الفتح الإسلامي لمصر، لكن بعض مكتباتها دمرت بسبب الخلافات والتعصبات الداخلية. ويقال: إنّ أكبر مكتبات الإسكندرية التي كان تحتوي ما يقرب ٧٠٠ ألف كتاب أُحرقت بأمر القيصر عند دخوله الإسكندرية في عام ٤٧ للميلاد، لكنه عاد وشيدها ثانية. لكنها دمرت مرّة أُخرى في عام ٣٩٠ ميلادي. وفي ذلك يقول ذبيح الله صفا: ((ما تبقى منها ـ مكتبة الإسكندرية ـ أحرقه العرب بعد سيطرتهم على الإسكندرية في عام ٦٤١ ميلادي الموافق لسنة ١٩ هجرية، بقيادة عمرو بن العاص وفي عهد الخليفة الثاني عمر بن الخطاب))، لكن المستندات التي يعتمد عليها صفا قابلة للرد[(٢)].

---

١ ـ يستند الفارابي في العديد من مؤلفاته وخاصة في كتاب ((الجمع بين رأي الحكيمين)) إلى آراء أفلاطون وفرفوريوس.

٢ ـ بعد أن ينقل المرحوم الشهيد مرتضى مطهري نبذة عن مكتبة الإسكندرية وحادثة إحراقها من قبل المسلمين خلال الفتح، ينتقد كتّاب من أمثال: القفطي، شبلي نعمان، حاجي خليفة، أبو الفرج بن العبري، عبداللطيف، جرجي زيدان، وذبيح الله صفا، ويقول: ((حتى القرن السابع الهجري، أي ما يقرب ٦٠٠ سنة بعد فتح إيران ومصر، لا يوجد مستند على إحراق الكتب من قبل المسلمين، وقد طرحت لأول مرّة في القرن السابع الهجري، لكن الذين تحدثوا عنها، أولاً: لم يطرحوا أي مستند ودليل على ذلك، لذلك فإن ما ذكروه لا قيمة تاريخية له. وهذا يكفي لوحده لرفض تلك المقولة. ثانياً: جميع هؤلاء باستثناء أبي الفرج والقفطي استندوا إلى إشاعة في ذلك وليس على من شهدوا الحادث، ثالثاً: النقل الوارد من القرن السابع وهو مصدر جميع الأحاديث التالية، أي ما ذكره عبداللطيف وأبو الفرج والقفطي يشتمل على أكاذيب لا يمكن إنكارها بأي شكل من الأشكال، وهو دليل على عدم حجيتها، كما أنه وبغض النظر عن ضعف ما نقل، فهناك قرائن خارجية وموضوعية

٢ ـ أنطاكية:

في حدود عام ١٠٠هـ وفي فترة خلافة عمر بن عبدالعزيز، انتقل مركز الإسكندرية العلمي إلى أنطاكية، واستمر هذا الوضع حتى فترة خلافة المتوكل العباسي (٢٣٢ ـ ٢٤٧هجرية)[١].

ومنذ تلك الفترة انتقلت تعاليم مدرسة الإسكندرية إلى حرّان وفي فترة خلافة المعتضد (٢٧٩ ـ ٢٨٩) كان كبار تلك المدرسة عبارة عن: أبو إسحاق إبراهيم القويري، يوحنا بن حيلان وإبراهيم المروزي، وانتقلت علوم إبراهيم القويري إلى تلميذه أبو بشر متّي بن يونس، وعن طريق الأخير إلى تلميذيه أبو نصر الفارابي وأبو يحيى المروزي. ويقال إن تحول المركز العلمي من الإسكندرية إلى أنطاكية، جاء بسبب قرب أنطاكية من حدود الإمبراطوريتين العربية (الإسلامية) والبيزنطية، وبالطبع كانت علمية نقل النسخ اليونانية إلى هناك أسهل، هذا بالرغم من تأثير عوامل أُخرى في ذلك، مثل كثرة العلماء وطلبة العلم في أنطاكية حيث كان العديد منهم من خريجي مدرسة الإسكندرية[٢]. وقبل ذلك بكثير كانت هناك مدرسة للتعاليم الدينية في أنطاكية وكانت الأرضية متوافرة لتحولها إلى حاضرة علمية.

وحسب الشواهد التاريخية فأن أنطاكية تعتبر أهم قاعدة لنقل علوم اليونان إلى العالم الإسلامي.

فيما يتعلق بإيران ومصر تبطل كل ما ذهب إليه هؤلاء)) راجع في ذلك: إحراق الكتب في إيران ومصر، ص٩٦؛ والخدمات المتقابلة بين الإسلام وإيران، ص٣٠٨ ـ ٣٥٢ (بالفارسية).

١ ـ ابن ابي أُصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تحقيق نزار رضا، دار مكتبة الحياة، ص١٣٥.

٢ ـ ذبيح الله صفا، مصدر سابق، ص٩.

٣ ـ حرّان:

حرّان مدينة تقع في شمال منطقة الهلال الخصيب (شمال العراق وشمال شرق سورية حالياً) بين رها ورأس العين، وهي الآن قرية صغيرة تابعة لمدينة حلب السورية[(١)].

وكان الرومان يسمون حرّان بـ((كاره)) (carrhae – carre) وكانت بعد سيطرة الاسكندر على المنطقة أحد أهم مراكز الثقافة اليونانية والأدب الآرامي. وبعد ظهور وانتشار المسيحية بقي أهل حرّان يعبدون الأوثان، حتى بعد فتحها من قبل المسلمين بقي بعض أهالي المدينة يعبدون النجوم كما في السابق. ومنذ القدم ظهر اهتمام أهالي حرّان بالنجوم والرياضيات، وبعد ذلك أصبح لهم اهتمام بالفلسفة. وتحول الحاضرة العلمية من أنطاكية إلى حرّان وقع في فترة خلافة المتوكل العباسي (٢٣٢ ـ ٢٤٧) على ما يورده المسعودي في (التنبيه والإشراف).

ومن أشهر علماء هذه الحاضرة، ثابت بن قروة (المولود ٢٨٨ هجرية) ومحمد ابن جابر التباني (المولود ٣١٧ هجرية) اللذان كان لهما دور في الحضارة الإسلامية. والحرّانيون أخذوا يكتبون بالسريانية بعد انتشار وغلبة الأدب السرياني، فينقل ابن أبي أُصيبعة عن الفارابي، قوله: بقيت حاضرة أنطاكية العلمية فترة طويلة من الزمن، إلى أن وصلت رئاسة التعليم فيها إلى شخص كان له تلميذين: أحدهما من أهالي حرّان والآخر من أهل مرو. وكلاهما خرجا من أنطاكية بعد إتمام دراستهما وأخذا معهما كتباً من هناك[(٢)].

وأما فيما يتعلق بالفارابي نفسه، فإن أهل السير يجمعون على أنه أدرك

---

١ ـ ذبيح الله صفا، تاريخ العلوم العقلية في الحضارة الإسلامية، ص٩ ـ ١٠؛ ج. ت. ديور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة عباس شوقي، طهران: مؤسسة عطائي للمطبوعات، ١٩٦٤، ص٩. (بالفارسية)

٢ ـ ابن أبي أُصيبعة، مصدر سابق، ص١٢٥.

مدرسة حرّان، بالرغم من أن بعضهم رأى ذلك قبل دخول بغداد وآخرون رأوا ذلك بعد دخولها.

٤ ـ رها:

رها مدينة تقع بين الموصل والشام، وتعرف أيضاً بـ((أدسا)) أو ((أورفا))(١).

وكانت هذه المدينة على مدى ثلاثة قرون ونصف عاصمة سلالة معروفة من السلاطين، وبعد قبولها الديانة المسيحية، أصبحت من أهم مراكز التبشير المسيحي، حتى وصلت حملات التبشير منها إلى قلب الإمبراطورية الإيرانية، ومع الأخذ بأهميتها، كانت مركزاً للعلوم العقلية والدينية لمسيحيي المنطقة. فكانت الكتب المقدسة تترجم وتنشر في هذه المدينة، وكانت السريانية، وهي أحد فروع اللغة الآرامية، منتشرة فيها. والمدرسة المعروفة بـ((ابتدائية الإيرانيين))(٢) تأسست في هذه المدينة في حدود القرن الرابع الميلادي.

وقد ترجمت بعض مؤلفات أرسطو إلى السريانية في هذه المدينة، وعلى سبيل المثال فإن كتاب ((إيساغوجي)) لفرفوريوس والذي يستند الفارابي إليه كثيراً ترجم ثلاث مرات في هذه المدينة من أواسط القرن الخامس حتى أواسط القرن السابع الميلاديين. وكان تعليم ((ريطوريقا)) الخطابة، الجغرافيا، الطبيعيات والنجوم يجري في الابتدائية الإيرانية وسائر المدارس في رها، ولهذا السبب تعتبر رها من مراكز نقل العلوم والتراث اليوناني إلى الشرق وخاصة العالم الإسلامي.

٥ ـ نصيبين:

نصيبين مدينة على ساحل نهر الفرات وتعرف أيضاً بنصيبين الروم، وهي

---

١ ـ اوليري دليسي، انتقال العلوم اليونانية إلى العالم الإسلامي، ترجمة: أحمد آرام، طهران: منشورات جامعة طهران، ١٩٦٣، ص٨٠ (بالفارسية)؛ ديور،مصدر سابق، ص١٥.

٢ ـ سميت بذلك لأن أغلب تلامذتها كانوا من الإيرانيين، أو أن أغلب خريجيها كانوا يرسلون للعمل في كنائس إيران.

قريبة من حرّان وآمِد. وكان الحرّانيون يجتازون هذه المدينة عند ذهابهم إلى الروم[١].

والحاضرة العلمية في نصيبين أخذت شكلها وتنظيمها بالكامل من حاضرة رها العلمية، فكانت مكاناً لتفسير الكتب المقدسة المسيحية. ويقال أن أحد أساتذتها وكان يدعى ((حنانة)) يوافق بين التعاليم المقدسة والفلسفة. وكانت الابتدائية الإيرانية ناشطة أيضاً في هذه المدينة تبعاً لرها. وكانت نصيبين في القرن الخامس الميلادي في فترة الإمبراطورية الساسانية في إيران جزءاً من أراضي الإمبراطورية المذكورة المحاذية للروم. وعلى هذا اعتبروا اتساع هذه الحاضرة العلمية في عام ٤٥٠ ميلادي بأمر من الإمبراطور الساساني ((فيروز))، وكانت إيران حينها تدعم المذهب النسطوري الذي يتعارض ويختلف بشدة مع كنائس الروم والإمبراطورية الرومية[٢].

وكان للنسطوريين دور كبير في نشر المنطق الأرسطي، وبالطبع كان اهتمامهم منصباً على الجوانب التي تفيدهم في سجالاتهم الدينية، أي أنهم كانوا يكتفون بقاطيغورياس، باري ارمينياس، والفصول السبعة الأولى من الأنالوطيقا الأولى، من مجموع الرسائل الثمانية في ارغنون أرسطو.

وقد كان لنصيبين دور هام في نقل العلوم والمؤلفات اليونانية، خاصة الفلسفة والمنطق والنجوم والرياضيات إلى الشرق وبالتحديد العالم الإسلامي.

٦ ـ قِنّسرين:

قنسرين مدينة سورية تقع على ساحل الفرات الأعلى فتحها المسلمون بقيادة أبو عبيدة الجراح في عهد الخليفة الثاني عمر بن الخطاب عام ١٧هـ[٣]. وكانت في

---

١ ـ اوليري دليسي، مصدر سابق، ص٧٣.

٢ ـ ذبيح الله صفا، مصدر سابق، ص١٢.

٣ ـ موسوعة دهخدا اللغوية، ج٣٦، ص٤٩٧. (بالفارسية).

القديم تسمى ((خاسيس)) واسمها الحالي ((اسكي حلب)) ولا زالت أطلال المدينة القديمة باقية إلى اليوم [(١)].

وفي هذا المركز، بالإضافة إلى الرياضيات والطبيعيات والإلهيات (اللاهوت) والنجوم والكيمياء والطب، كانت الفلسفة اليونانية والاسكندرانية تدرّس أيضاً، وقد ظهر العديد من علماء هذه المدرسة الذين يتحدثون السريانية، وقد ترجموا إلى السريانية العديد من مؤلفات أفلاطون وأرسطو والأفلاطونيين الجدد. كما ترجم هؤلاء العلماء من اللغة الفهلوية (الإيرانية القديمة) مؤلفات مثل كليلة ودمنة المترجمة بالأساس من اللغة السنسكريتية (الهندية) إلى الفهلوية، وكذلك الاسكندرنامة والسندبادنامة من اليونانية إلى الفهلوية، وكانت المدارس السريانية بهذه الحاضرة العلمية فيما بعد وإلى فترة من العهد الإسلامي واسطة لنقل العلوم اليونانية إلى العربية. وقاموا بترجمة جميع مؤلفات الفلاسفة والأطباء والرياضيين والمنجمين اليونان والاسكندرانيين تقريباً إلى العربية. وعلى هذا يظهر الدور الهام الذي لعبه العلماء المتحدثون بالسريانية في نقل العلوم القديمة إلى العربية. وكان في قنسرين أشخاص مثل جاثليق أُستاذ الفلسفة والطب والنجوم، وثوما الرهاوي، وجاثليق طيماثاوس الأول الذي كان له مكانة مرموقة لدى خلفاء بني العباس والذي كان له مناظرات مع الإمام الصادق عليه السلام وتلامذته. ومدرسة دير القديس افثيوس في قنسرين كانت مهمة للغاية خاصة في الفترة الإسلامية حيث كانت أحد المراكز المهمة في نقل العلوم اليونانية إلى العربية.

٧ ـ المراكز العلمية في إيران:

العلوم اليونانية والاسكندرانية وفي طريق تقدمها نحو الشرق، انتشرت رويداً رويداً في البلدان التابعة للإمبراطورية الساسانية ودخلت بذلك إلى إيران. وأُقيمت

---

١ ـ ذبيح الله صفا، مصدر سابق، ص١٤.

مراكز التعليم لهذه المعارف والعلوم في المدائن، جندي شابور، سلوكية، ريو أردشير، مرو، بلخ، سغد وغيرها. وتجدر الإشارة إلى أن العديد من العلوم كانت موجودة ومتطورة آنذاك في إيران نفسها، خاصة في مجالات الموسيقى، الطب، الرياضيات واللاهوت. وكانت معرفة الإيرانيين باللغة اليونانية تمتد إلى العهد الأخميني[(١)].

وفي الفترة الساسانية انتشرت العلوم اليونانية على يد المبشرين المسيحيين القادمين إلى إيران من المدارس الابتدائية للإيرانيين في الحواضر العلمية برها ونصيبين. ومع إغلاق المدرسة الإيرانية في رها منذ أواخر القرن الخامس الميلادي، عاد أعضاء هذه المدرسة (الابتدائية) إلى إيران. وبالإضافة إلى أن نصيبين كانت جزءاً من أراضي الإمبراطورية الإيرانية، يقول النديم: اهتم خسرو انوشيروان وأسلافه من الأباطرة مثل شابور بالعلوم اليونانية، البابلية، الهندية والسريانية وبعض المصادر الشرقية، وقد أدى ذلك إلى تطور إيران علمياً[(٢)]. وقد أدى لجوء سبعة من أشهر علماء وفلاسفة اليونان إلى بلاط خسرو انوشيروان إلى تحول كبير ونقلة في عملية انتقال العلوم العقلية من اليونان إلى إيران[(٣)].

وكان لسيطرة اليونانيين على البلدان الواقعة شرق إيران تأثير كبير على ظهور المراكز العلمية في مرو وبلخ وسغد في أواخر العهد الساساني وبداية العهد الإسلامي، وبعد إقامة مدرسة نصيبين في سلوكية، تأسست في مقابلها تيسفون (المدائن) الابتدائية والتي كانت الفلسفة اليونانية تدرّس فيها.

---

١ ـ راجع في ذلك: مروج الذهب للمسعودي؛ الفهرست للنديم؛ تاريخ أبي الفداء؛ طبقات الأمم؛ عيون الأنباء لابن أبي أُصيبعة.

٢ ـ محمد بن إسحاق النديم، الفهرست، ترجمة رضا تجدد، طهران: مطبعة بنك التجارة الإيراني، ١٩٦٧، ص٣٣٤ (بالفارسية).

٣ ـ ذبيح الله صفا، مصدر سابق، ص٢٣ ـ ٢٤؛ ديور، مصدر سابق، ص١٧.

وتعتبر مدرسة جندي شابور[١] في خوزستان (شرق مدينة شوش وجنوب شرقي مدينة انديمشك الحاليتين) من أهم المدارس الإيرانية آنذاك. وحسب ما هو معروف فقد شيدت هذه المدرسة على يد شابور الأول (٢٤١ ـ ٢٧١ ميلادي) مستفيداً في بناءها من أسرى الروم[٢]. وما يهمنا هنا هو دور المراكز العلمية الإيرانية في نقل العلوم القديمة إلى الحضارة الإسلامية. فهناك ترجمات عديدة لكتب فلسفية وعلمية يونانية إلى الفهلوية، وقد قام ببعض هذه الترجمات أشخاص من أمثال ابن المقفع أو ابنه محمد إلى العربية. ومن تلك الكتب التي قام بشرحها جميعاً المعلم الثاني أبو نصر الفارابي، والتي حصل عليها مؤلف هذا الكتاب، يمكن الإشارة إلى: قاطيغورياس وباري ارمينياس وانالوطيقاي لأرسطو، وايساغوجي لفرفوريوس.

٨ ـ بغداد:

دار الخلافة العباسية، كانت في البداية مدينة الأنبار على ساحل نهر الفرات. ويقال إن أول من فكر ببناء مدينة بغداد، كان المنصور الدوانيقي وذلك في عام ١٤٥هـ بعد استشارته لخالد بن برمك (الإيراني)، وذلك لنقل العاصمة إليها، وبعدها بثلاث سنوات تأسست مدينة بغداد. وفي عام ١٧٠هـ وصلت الخلافة العباسية إلى هارون الرشيد. فأصبحت بغداد في عهده مركزاً لحركة ونهضة الترجمة العلمية من اليونانية إلى العربية. ويظهر أنه في تلك الفترة أيضاً تأسّس بيت الحكمة الذي كان مركزاً لجمع التراث العلمي والمترجم، للحد الذي لم يكن هناك من العلوم البشرية إلاّ وتجده في بيت الحكمة ببغداد. وقد اجتمع حينها في

---

١ ـ يقال أن أصل الكلمة ((وه اندوشاه بوهر)) وتعني ((أفضل من أنطاكية شابور)) وبعبارة أُخرى: مدينة شابور أفضل من أنطاكية.

٢ ـ القاضي صاعد الأندلسي، طبقات الأُمم، تصحيح الدكتور غلام رضا جمشيد نجاد أوّل، طهران: مركز نشر الميراث المكتوب، ١٩٩٧، ص٤٩ (بالفارسية).

بغداد خيرة المترجمين لنقل المؤلفات من اليونانية والإيرانية والسريانية والنبطية.

إلى جانب ذلك كلّه، اجتماع عدد كبير من العلماء المسلمين المتخصصين في الفقه، والكلام، والأدب العربي، جعل بغداد الوريث الذي لا ينازعه أحد لجميع تلك المراكز العلمية السابقة.

ويروي لنا التاريخ أن هجرة فلاسفة كبار من أمثال يوحنا بن حيلان وابراهيم المروزي، ودمج مدرسة حرّان في الحاضرة العلمية ببغداد، ووجود شخصيات علمية كبيرة من أمثال متي بن يونس وتلميذه أبو نصر الفارابي وعلماء كبار في الكلام والفقه أمثال نواب الإمام المهدي (عجل الله تعالى فرجه) الأربعة، والفقهاء الحنابلة وآخرين، جعل بغداد مركزاً ثقافياً تاماً. وسيأتي الحديث عن ذلك بالتفصيل لاحقاً.

ثانيا ـ حركة الترجمة

يقسم كارل بروكلمان العصر العباسي إلى فترتين: الفترة الأولى تبدأ من عهد المنصور الدوانيقي، الخليفة العباسي الثاني حتى الخليفة السابع المأمون، أي من عام ١٣٦ إلى ٢١٨هـ. ويعتبر هذه الفترة هي العصر الذهبي للحضارة الإسلامية.

أما الفترة الثانية التي تبدأ بالخليفة العباسي الثامن المعتصم وتنتهي مع إقصاء المستعصم في عام ٦٥٦هـ وانقراض العباسيين على يد المغول، هذه الفترة الطويلة التي تمتد ٤٣٨ سنة فيسميها بعصر الانحطاط[١]. أما ((جَلوبْ)) فيقسم العصر العباسي إلى ثلاث فترات، ويعتبر العصر الذهبي هو فترة خلافة هارون الرشيد، والعصر الحضاري والمدني هو فترة حكم المأمون، أما عصر الانحطاط

---

١ ـ بروكلمان، مصدر سابق، ص١٧٥ ـ ٢١٢.

فيبدأ مع خلافة الواثق بالله بن المعتصم[١]. ومثل هذه التقسيمات، التي تأخذ بعين الاعتبار القضايا السياسية في المجتمع الإسلامي، تهتم بشكل خاص بالنهضة الثقافية الواسعة التي بدأت منذ عهد المنصور وبلغت ذورتها في عصر المأمون.

الفتوحات الإسلامية، أدت في القرن الثاني الهجري وخاصة في عهد المنصور إلى الاستفادة من علوم الأُمم الأُخرى مثل: اليونانيين، الروميين، الاسكندرانيين، الإيرانيين، السريانيين والهنود، في إيجاد نهضة ترجمة المؤلفات العلمية والفلسفية إلى العربية، وقد عرفت هذه النهضة في التاريخ الإسلامي بـ((نهضة الترجمة)) أو حركة الترجمة.

وفيما يتعلق بمعرفة المسلمين بالنصوص الأجنبية وترجمتها قبل فترة الخلافة العباسية، هناك بعض المعلومات التي تقول: بأن أول من تعلم العلوم الأجنبية من بين العرب، هو: نضر بن حارث بن كلدة الثقفي، ابن خالة النبي محمد ﷺ وأول ترجمة إلى العربية قام بها خالد بن يزيد بن معاوية. وخلال الفتوحات التي تمت في عهد الخلفاء الراشدين، خاصة الخليفة الثاني، وبعد ذلك في فترة الخلافة الأُموية، ظهرت مباحث وسجالات واسعة حول كيفية تعامل المسلمين مع مؤلفات وآثار الأُمم التي دخلت الإسلام، لكننا هنا لا نجد متسعاً ومجالاً لطرحها[٢].

وتقسم حركة الترجمة في العصر العباسي ـ عادة ـ إلى فترتين: الفترة الأولى من ١٣٦ إلى ١٩٣ (من عهد المنصور إلى نهاية عهد هارون الرشيد). فالخليفة العباسي الأول كان منشغلاً بتثبيت أركان سلطته ولم يكن مهتماً بالعلوم، أما المنصور الدوانيقي فقد سعى إلى نشر وتوسعة العلوم الإسلامية ومن ثم العلوم الأُخرى، واستفاد في ذلك من العديد من العلماء.

---

١ ـ جلوب، إمبراطورية العرب، مصدر سابق، ص٥١٢ ـ ٦٦٧.

٢ ـ للمزيد، راجع: مرتضى مطهري، الخدمات المتقابلة بين الإسلام وإيران، وله أيضاً: حرق الكتب في إيران ومصر (بالفارسية).

وبسبب دعم ومساندة الخلفاء للعلم، فقد كان العديد من علماء العراق، الشام، إيران والهند يرغبون في التعاون معهم. ويقول ابن خلدون: بعث أبو جعفر المنصور رسولاً إلى ملك الروم ليرسل له كتب التعاليم المترجمة، فأرسل له الملك كتاب اقليدس وبعض الكتب في الطبيعيات. فقرأها المسلمون واطلعوا على مضامينها، وأبدوا رغبة في معرفة ما تبقى من هذه الكتب والعلوم[(١)].

وبهذا الشكل ظهرت رغبة المنصور الدوانيقي بعلم النجوم، فدعى مجموعة من علماء النجوم الإيرانيين لخدمته. ويقال إن منجماً قدم على المنصور في عام ١٥٦ من الهند وقدّم إليه كتاباً في النجوم، فأمر المنصور بترجمته إلى العربية، وأن يؤلَّف على أساسه كتاب في علم الفلك؛ ليكون مصدراً للعرب في هذا المجال، فنفذ محمد بن إبراهيم الفزاري هذه الأوامر. ومنذ ذلك الحين بدأ اهتمام المسلمين بعلم الفلك ومن علم الفلك إلى الهندسة. وبعث المنصور رسالة مطولة إلى ملك الروم يطلب فيها منه الترجمات العربية لبعض الكتب العلمية (في مجالي النجوم والهندسة). فأرسل إليه ملك الروم بكتاب اقليدس وكتب أُخرى في الطبيعيات[(٢)].

وكان الطب من العلوم الأُخرى التي تم نقلها وترجمة مؤلفاتها في فترة خلافة المنصور. والظاهر أن المنصور كان مهتماً بهذه العلوم الثلاثة (النجوم، الهندسة والطب) أكثر من غيرها، بالرغم من أن كتباً أُخرى مثل كليلة ودمنة الذي ترجم إلى العربية على يد ابن المقفع في عهده[(٣)].

وأما الفترة الثانية في الترجمة، فهي التي تبدأ من عهد المأمون إلى نهاية

---

١ ـ عبدالرحمن ابن خلدون، المقدمة، ترجمة: محمد بروين كنابادي، طهران: مركز المنشورات العلمية والثقافية، ١٩٨٣، ص٤٨٠ (بالفارسية).

٢ ـ جرجي زيدان، مصدر سابق، ص٥٥٣.

٣ ـ المصدر نفسه، ص٥٥٥.

القرن الرابع الهجري. وهذه الفترة تعتبر أهم فترات الترجمة والاهتمام بالعلوم ونقلها وتدوينها، وقد شارك العلماء من مختلف الأعراق والجنسيات في هذه النهضة التي قامت على يد المأمون، وقد استمرت إلى فترة بعده. وأغلب الكتب التي ترجمت في هذه الفترة كانت تتناول: الفلسفة، المنطق، النجوم، الرياضيات، الطب، الأدب، والسياسة، وقد نقلت إلى العربية من مختلف اللغات اليونانية، الهندية، الفهلوية، السريانية والنبطية، وقد شكلت هذه المجموعة من المترجمات أساس البحوث التي قام بها المسلمون في مختلف العلوم.

وقد جمعت كل تلك المؤلفات في مركز الخلافة (بغداد) في بيت الحكمة الذي شيده هارون الرشيد. ويقال إن المأمون كان يبعث الرسل إلى البلدان الأُخرى يأتون إليه بالكتب ليجمعها في بغداد. وفي ذلك يقول محمد بن إسحاق النديم صاحب كتاب الفهرست: ((كانت هناك مراسلات مستمرة بين المأمون وملك الروم، وعلى هذا طلب منه في رسالة مختارات من كتب العلوم القديمة المدخرة والمخزونة لديهم. وما أن وصلت بيده حتى أمر المأمون بترجمتها))[(١)].

ويبدي جرجي زيدان اهتماماً متزايداً وخاصةً بالمترجمين والنقلة، والأسر المشهورة في ذلك، والأشخاص المميزين في نهضة الترجمة، فيذكر الأسماء التالية[(٢)]:

١ ـ آل بختيشوع.

٢ ـ آل حنين (شيخ المترجمين).

٣ ـ حبيش الأعسم الدمشقي.

٤ ـ قسطا بن لوقا البعلبكي.

٥ ـ آل ماسرجويه.

---

١ ـ النديم، مصدر سابق، ص٢٣٩؛ احمد فريد الرفاعي، عصر المأمون، ج١، ص٣٧٥.

٢ ـ جرجي زيدان، مصدر سابق، ص٥٥٩.

٦ ـ آل الكرخي (شيعة).

٧ ـ آل ثابت.

٨ ـ الحجاج بن مطر.

٩ ـ ابن ناعمة الحمصي.

١٠ ـ اسطفان بن باسيل.

١١ ـ موسى بن خالد.

١٢ ـ سرجيس الرأس عيني.

١٣ ـ يوحنا بن بختيشوع.

١٤ ـ البطريق.

١٥ ـ يحيى بن البطريق.

١٦ ـ أبو عثمان الدمشقي.

١٧ ـ أبو بشر متي بن يونس (أستاذ الفارابي).

١٨ ـ يحيى بن عدي (تلميذ الفارابي).

ثم يشير جرجي زيدان إلى آل نويخت الشيعة، وابن المقفع الذين كانوا يترجمون من الفارسية إلى العربية، وكذلك إلى الفضل بن نوبخت، وموسى ويوسف ابني خالد و... آخرين. ومما تجدر الإشارة إليه على هامش وحركة الترجمة والنقطة التي يتفق عليها جميع المحلّلين، هي أن نهضة وحركة الترجمة استمرت بشكل حثيث وحقيقي حتى عصر الفارابي، الذي بدأت معه فترة الشروح والتفسير وكتابة الحواشي على تلك المؤلفات المترجمة. وكانت الخطوة الأُولى في ذلك للفيلسوف العربي، الكندي، أما الخطوة الثانية والأساسية فكانت لأبي نصر الفارابي، الذي قام بدراسة معظم كتب ومؤلفات أفلاطون وأرسطو التي كانت مترجمة في بيت الحكمة ببغداد، وكتب شروحاً على معظمها، للحد الذي عُرف في عصره بالمعلم الثاني (بعد أرسطو الذي عرف بالمعلم الأول).

ثالثاً ـ الأوضاع الثقافية في مركز الخلافة بغداد

تطور ونمو العلوم ومختلف الفنون من قبيل: الفقه، الكلام، الأدب العربي، التفسير، الشعر والبلاغة، إلى جانب تجميع الموروث الثقافي الحاصل نتيجة انتقال المراكز والحواضر العلمية الأُخرى وحركة الترجمة، جعل من بغداد عاصمة الخلافة العباسية في نهاية القرن الثالث الهجري والنصف الأول من القرن الرابع، عاصمة ثقافية بالكامل.

فلم يقتصر الأمر على بلاط الخليفة الذي أصبح مركزاً للفقهاء والمتكلمين والشعراء والمؤلفين والمترجمين والأُدباء، أو على بيت الحكمة وسائر المؤسسات العلمية التي كانت تدار من قبل البلاط والعلماء، بل أصبح التوجه العلمي شائعاً في المجتمع وبين عامة الناس، فالغالبية كانت تهتم بدراسة وفهم النصوص الدينية وغير الدينية، وحسب تعبير البحاثة أرنولد توينبي: إنّ حركة الترجمة من اليونانية والسريانية إلى العربية في القرن التاسع الميلادي تبين وجود اتجاه فكري عام للقراءة باللغة العربية في صميم المجتمع، وكانت بغداد (التي شيدت في عام ٧٦٢ ميلادي لتكون العاصمة) النواة الأساسية لهذه الثقافة[(١)].

وعلى هذا، فالمجتمع الإسلامي، ولأسباب تاريخية متعددة لا مجال لطرحها هنا، أصبح في القرنين الهجريين الثالث والرابع، على مستوى من الفكر والثقافة، بإمكانه رفد الإسلام بالعديد من القضايا والمسائل الفكرية المطروحة لدى الأقوام والشعوب الأُخرى، فضلاً عن العلوم الإسلامية الخاصة به.

وأدت الأزمة السياسية والنزاعات الداخلية التي شهدها القرن الرابع الهجري، والتي شاركت فيها جميع الفرق والمذاهب: شيعة وسنة واسماعيلية وخوارج، إلى ظهور نوع من التسامح في حرية التعبير والعقيدة، وانتهاء فترة

١ ـ توينبي، مصدر سابق، ص٤٦٩.

الاستبداد التي كانت قائمة في عهد الخلفاء الذين سبقوا ذلك والذين كانوا يعدمون الشخص لمجرد تشيعه، فظهرت أُسر شيعية قوية ومتنفذة في بغداد، مثل: آل فرات وآل نوبخت وأُسرة الكرخي الذين استطاعوا الوصول إلى مراكز سلطوية على مستوى الوزارة، كذلك ظهرت شخصيات دينية كبيرة في بغداد، أمثال: نائبا الإمام المهدي (عجل الله تعالى فرجه) الثالث والرابع في فترة الغيبة الصغرى.

بالإضافة إلى ذلك فأن العديد من الأُسر الشيعية القوية كانت تضغط على مركز الخلافة وتهددها من الخارج، مثل آل حمدان بقيادة ناصر الدولة وسيف الدولة في الموصل والشام، وآل بويه في إيران، وكانت هناك الخلافة الفاطمية الإسماعيلية المذهب في غرب العالم الإسلامي. وفي مثل هذه الظروف، انتشرت المباحثات والمناظرات العلمية بين مختلف الفرق، وأصبح السجال الديني بين الحنابلة والشيعة مسألة عادية. ويقول جرجي زيدان في كتابه تاريخ التمدن الإسلامي: ((إن المسلمين تعوّدوا من أول الإسلام حرية الفكر والقول والمساواة... وكان ذلك شأنهم في الدين، فإذا فهم أحد من الآية أو الحديث غير ما فهمه الآخر صرّح برأيه وجادله فيه. فلم ينقضِ عصر الصحابة حتى أخذ المسلمون يفترقون في المذاهب، ولم يدخل القرن الثاني حتى تعددت الفرق وتفرّعت))[١].

لكن وبالتدريج ظهرت ثلاثة عوامل أدت إلى انحراف هذه الحرية الثقافية، وتشديد الاختلافات المذهبية بموازات التنوع والتعدد الثقافي، وهي:

العامل الأول: العصبية التي كان عوام الناس يبدونها في تلك الاختلافات المذهبية.

العامل الثاني: بعد القرنين الثالث والرابع اللذان شهدا شروحاً وتفاسير وحواشي على الأفكار العلمية والفلسفية الأجنبية والدخيلة إلى جانب الأفكار

---

١ ـ جرجي زيدان، مصدر سابق، ص٥٥٦.

الإسلامية، واجه المجتمع الإسلامي نوعاً من التحديات الدينية الفلسفية، وقد أدى اختلاف العلماء والمفكرين في التعامل مع هذه الظاهرة إلى تشديد الخلافات. فالمعروف أنه وبعد أن قام ابن المقفع بترجمة بعض مؤلفات ماني وابن دميان ومرقيون وغيرهم من الفارسية والفهلوية إلى العربية، كتب البعض في بغداد كتباً في تأييد تلك الأفكار والمذاهب، مما أثار خلافاً وجدلاً مذهبياً ودينياً واسعاً، وأُشيع أن الزنادقة أصبحوا كثيرين في عاصمة الخلافة، مما اضطر الخليفة إلى أن يدعو بعض المتكلمين إلى تأليف كتب في الرد على هؤلاء[(١)].

العامل الثالث: السلوك المتحجر والتعصبات المذهبية التي كانت تظهر من قبل الحنابلة على وجه الخصوص. فهؤلاء كانوا يتهمون الجميع وليس الشيعة فقط، وفي فترة خلافة الراضي بالله (٣٢٢ ـ ٣٢٩) أحدث هؤلاء فتنة بزعامة أبو محمد الحسن البربهاري. حيث ينقل ابن الأثير أن الخليفة قال لهم: لو أنهم لم يكفوا عن سلوكهم المتعصب والعنيف فإنه سيقتلهم[(٢)]. وينقل السيوطي أن النزاع الذي ظهر بين الحنابلة من جهة والفرق الأُخرى ومنها الشيعة من جهة أُخرى، كان حول تفسير الآية ٨٢ من سورة الإسراء. فقامت فتنة في بغداد استمرت إلى فترة من الزمن وذهب ضحيتها العديد من الأرواح[(٣)].

وعلى أساس ما تقدم يمكن الوصول إلى هذه النتيجة وهي: قبل خلافة المقتدر بالله كان هناك نوع من الوحدة الثقافية في المجتمع، وكان الخليفة هو المرجع الوحيد في الشؤون السياسية والدينية على السواء، وكان العلماء المسلمون يعملون تحت إشراف شخص الخليفة، لكن الضعف السياسي الذي بدأ في عهدي المعتصم والواثق بالله، بلغ ذروته في عهدي المعتضد والمكتفي، وبسبب ضعف جهاز

---

١ ـ المصدر نفسه، ص٥٥٥.

٢ ـ ابن الأثير، مصدر سابق، ج٨، ص٣٠٧ ـ ٣٠٩.

٣ ـ السيوطي، مصدر سابق، ص٢٨٤.

الخلافة، ظهر هناك نوع من التعددية الثقافية التي انحرفت في نهاية المطاف بسبب التعصبات المذهبية وحب الاستئثار بالسلطة الذي كانت تبديه بعض الفرق والمذاهب.

الفصل الثالث

الحياة العلمية والسياسية والثقافية للفارابي

بالرغم من الإجماع الموجود في أن أبو نصر الفارابي هو مؤسس الفلسفة الإسلامية[1]. وواضع حجر الأساس للفلسفة السياسية، وأنه كان في عصره ((المعلم المطلق)) وعرف في جميع العصور التالية بأنه ((المعلم الثاني)) بعد أرسطو، لكن ما يثير عجب البحاثة ويلفت انتباه المحققين إليه هو أنه لم يقرر ويكتب أي شيء عن حياته ودراسته ومذهبه الفكري وعلاقاته الاجتماعية وأسفاره، مع كثرة مؤلفاته وما بقي عنه من كتب، فلم يترك أية معلومات عن نفسه أو أنه ترك مثل ذلك ولم يصل إلى أيدينا. وقد أدى ذلك إلى أن يشك بعض المؤلفين بجميع ما ورد عنه من أخبار[2]. ومع وجود هذه المشكلة، لكن حلها وسهولتها والطمأنينة التي وجدها المحققون والباحثون في سيرة الفارابي يكمن في المسألتين التاليتين:

---

١ ـ للمزيد راجع: رضا داوري، الفارابي مؤسس الفلسفة الإسلامية، طهران: معهدالعلوم الإنسانية والدراسات الثقافية، ١٩٨٣. (بالفارسية).

٢ ـ يدعي محسن مهدي في كتابه الفارابي: فيما يتعلق بصحة ما رواه المؤرخون القدامى، أنّه لا يوجد أي دليل مطمئن ومعتبر. ويضيف: كما أن المعلومات الواردة حول منشأ الفارابي وأُسرته، ومحل ولادته في آسيا الوسطى، وارتباط أبيه بالبلاط الساماني، ومهنته ومعيشته في أيام شبابه وحتى في دخوله بغداد من جهة الشرق لا الغرب، جميعها غير واضحة ومورد شك، ومن الضروري الوقوف ثانية عند جميع المسلمات التي توصل إليها المحققون. نقلاً عن فرناز ناظر زادة كرماني،الفلسفة السياسية عند الفارابي، ص٧.

١ ـ مع أن الفارابي لم يتحدث عن سيرته الشخصية بشكل كامل، إلاّ أنه تحدث بين سطور مؤلفاته عن بعض ذلك. كمحل سكناه مثلاً[١]. وفي بعض الأحيان نجده يرد على النقد الموجه إليه من قبل علماء عصره حول اتّباعه لأفكار أرسطو[٢]. أو أنه يتحدث في بعض مؤلفاته عن مراوداته مع وزراء الدولة العباسية[٣].

---

١ ـ في كتاب موسيقى الكبير، ص٢٩٠، يتحدث عن وجوده بمدينة بغداد، فيقول: ((لأنه في هذه المدينة التي حرر فيها هذا الكتاب، الطنبور البغدادي هو الأشهر، نجد من الأفضل أن نبدأ حديثنا بشرح هذا الطنبور ومن ثم نتكلم عن الطنبور الخراساني)).

٢ ـ في عصر الفارابي، ومنذ بداية عصر الترجمة حتى عصره، كان في بغداد مركز الخلافة خاصة، نزاع بين الفقهاء والمتكلمين والرواة والفلاسفة حول ضرر ترجمة وشرح النصوص اليونانية على الشريعة والدين، وقد اتهم الفارابي بذلك أيضاً، فكان يرد: أولاً، أفلاطون وأرسطو كان فيلسوفين وحكيمين إلهيين، ثانياً، لا نتبعهم بشكل أعمى ((فأن ذلك من فعل من هو غبي)).

راجع: القياس الصغير على طريقة المتكلمين، ص٦٨؛ وقد ألف الفارابي كتاباً في أحاديث الرسول ﷺ ورد في التراجم لكنه لم يصل إلى أيدينا، والهدف منه بيان المنطق والدفاع أمام التهمة الموجهة إليه من قبل أهل السنة.

٣ ـ يقول الفارابي مخاطباً أبا جعفر محمد بن القاسم الكرخي، الوزير العباسي الذي تولى وزارة الراضي بالله في الفترة (٣٢٢ ـ ٣٢٩)، ويظهر أنه من الشيعة ومحل احترام الحسين ابن روح النوبختي نائب الإمام المهدي (عجل الله تعالى فرجه)، حيث طلب من الفارابي الكتابة في الموسيقى: ((قلت إنك ترغب في النظر بصناعة الموسيقى المنسوبة إلى الماضين، وطلبت مني أن إحرر كتاباً في ذلك، وأن أشرحها بشكل يسهل تعلمها لكل قارئ، فتأملت قليلاً ونظرت في الكتب التي وصلتنا فيها من القدامى والمتأخرين، وكنت آمل أن أجد فيها ما يؤمن طلبك ويغنينا من الكتابة في موضوع تناوله من هم قبلنا.. وعلى هذا عزمت على تلبية طلبكم)). ويقول في آخر الكتاب: ((يا من أدام الله عزّه، انتهى الآن شرح الصناعة التي أردت الاطلاع عليها)).

راجع: الموسيقى الكبير، ص٦٥٦.

وفي أحيان أُخرى، كان يشارك في مجالس الاحتجاج التي تعقد في بلاطات الوزراء العباسيين، بين النحويين والفلاسفة والمناطقة، من أمثال متي بن يونس أُستاذ الفارابي، وأبو سعيد عبدالله السيرافي، تلميذ ابن السراج نحوي أُستاذ الفارابي، ويطرح آراء توفيقية بين الدين والفلسفة والأدب والمنطق تكون فصل الخطاب ويقبل بها جميع النحويين في البلاط[(١)].

ومثل هذه المواضيع موجودة بشكل وبآخر في العديد من المصادر، خاصة هناك معلومات تنقلها كتب التراجم والفهارس والتواريخ وردت عنه شخصياً، لكنها لم تصل إلينا للأسف.

٢ ـ مؤلفات المترجمين القيمة وكتّاب السير والتواريخ المسلمين، والتي يؤيد تواترها ما ذهبوا إليه يشكل دعماً وسنداً كبيراً للمحققين والبحاثة، خاصة وأن بعض المؤرخين المعاصرين للفارابي أو الذين كانوا في نهاية القرن الرابع الهجري أي في ذروة شهرة الفارابي وكثرة تلامذته ووجود مؤلفاته المكتوبة بيديه كاملة، قاموا بشرح سيرته الشخصية والكتابة عنه، ومن هؤلاء المسعودي (٣٤٥) الذي يتحدث عن الفارابي في كتابه ((التنبيه والإشراف))، وصاعد الأندلسي (٤٢٠ ـ ٤٦٢) الذي أورد شرحاً كاملاً عن الفارابي في كتابه ((طبقات الأُمم))، وبعد ذلك البيهقي (٤٩٩ ـ ٥٦٥) في ((تاريخ حكماء الإسلام))، وعبد اللطيف البغدادي (٥٥٥ ـ ٦٢٩) في ((الإفادة والاعتبار))، والقفطي (٥٦٤ ـ ٦٤٨) في ((تاريخ الحكماء))، وابن أبي أُصيبعة (٦٠٠ ـ ٦٦٨) في ((عيون الأنباء في طبقات الأطباء))، وابن خلكان (٦٠٨ ـ ٦٨١) في ((وفيات الأعيان))، وصلاح الدين الصفدي (٦٩٦ ـ ٧٦٤) في ((الوافي بالوفيات)).

وقد أورد الدكتور حسين علي محفوظ في كتابه ((الفارابي في المراجع العربية))

---

١ ـ محسن مهدي، مقدمة كتاب ((الحروف)) تأليف أبو نصر الفارابي، بيروت، دار المشرق، ١٩٩٠.

شرحاً كاملاً عن المؤلفات التي تناولت الفارابي من القرن الرابع حتى القرن الرابع عشر للهجرة. وقبل الدخول في شرح أحوال المعلم الثاني، لا بدّ من الإجابة عن سؤال أساسي، وهو: ما هي العلاقة بين الفكر السياسي وشرح أحوال وتفاصيل حياة مفكر وشخصية معينة؟ وهل هناك حاجة لبيان سيرة عالم عند الحديث عن فكره السياسي؟

والجواب هو أنه لا يوجد شك في تأثير البيئة والأجواء التي عاشها ونمى فيها أي إنسان وكذلك سلوكه ومكانته الاجتماعية وأسفاره والأماكن التي درس فيها، وأساتذته وحتى تلامذته ومراحل تطوره العلمي، في تكوين أفكاره ومواقفه السياسية.

وأرى أنه بهذه المقدمة يمكن فهم العديد من الزوايا الغامضة والمجهولة في حياة الفارابي وأفكاره.

المشهور بين المؤرخين وكاتبي سيرة الفارابي، هو أنّه توفي في عام ٣٣٩هـ، ولأنهم قالوا بأن عمره كان ٨٠ سنة، فتكون ولادته في عام ٢٥٨هـ.

وفي ذلك يقول ابن أبي أُصيبعة: ((محمد بن محمد بن أوزلغ بن طرخان من مدينة فاراب[(١)]. وهي مدينة من بلاد الترك في أرض خراسان ـ التي كانت أوسع

---

١ ـ مدينة في الضفة الشرقية لنهر سيحون كانت تعرف في البداية بباراب أو فاراب، ثم سميت ((أترار)). توفي فيها الأمير تيمور في عام ٨٠٧هـ عندما كان يهم باحتلال الصين. يقول المقدسي: باراب مدينة كبيرة سكانها سبعة آلاف نسمة، وفيها مسجد جامع وأسواق كبيرة، وسياج قوي وقلعة.. وكما يقول القزويني كانت فاراب في أراضي مستنقعات وممالح، هذه المدينة ولد فيها الفارابي، لكن ابن حوقل يقول: إن الفارابي ولد بمدينة ((سيج)) الصغيرة، التي تقع على بعد فرسخين عن فاراب ولها مسجد جامع يقع في سوقها. وبعد ذلك بقرن سميت فاراب ((أترار))، وفي مطلع القرن السابع نهبها الجيش المغولي، لكنها عمرت بعد فترة وجيزة، راجع: لسترنج، الجغرافيا التاريخية لأراضي الخلافة الشرقية، ترجمة محمود عرفان، ص٥١٦؛ (بالفارسية)؛ وياقوت الحموي، معجم البلدان، ج٤، ص٢٢٥.

حينها مما هي عليه الآن ـ وقد ولد الفارابي في قرية وسيج من توابع فاراب في عام ٣٣٩ هجرية)) [١] . أما ابن خلكان ، فيقول: ((فاراب، وتسمى في هذا الزمان بـ(أُطرار) وهي مدينة عامرة وقريبة من حضارة الصين، وقد دخل أهلها الإسلام منذ القرن الثالث الهجري بعد هجوم نوح الساماني)) [٢] .

ويقول صاحب عيون الأنباء: ((كان أبو الفارابي من أُصول إيرانية، وقد تزوج من أمرأة من الترك، وكان في زمرة القادة)). وقد ظهر بين المتأخرين خلاف حول وطن الفارابي وأصله، فهل هو إيراني أو من الترك وأهل تركستان في منطقة ما وراء النهر؟ [٣] وبالرغم من وجود شبه إجماع في أن الفارابي إيراني، لكن من الصعب الحكم بانتسابه إلى عرق ومنطقة معينة بشكل قاطع. والحقيقة هي أن مثل هذه الشبهة لم تكن موجودة بين القدماء، بل ظهرت لدى المتأخرين بسبب التغييرات الجغرافية التي حصلت فيما بعد. ففي العصر الساماني وعصر الفارابي كانت إيران أوسع بكثير مما هي عليه الآن، وكانت أجزاء كبيرة من آسيا الوسطى وما وراء النهر وافغانستان تعتبر جزءاً من إيران وخراسان آنذاك [٤] .

---

١ ـ عيون الأنباء في طبقات الأطباء، مصدر سابق، ج٢، ص١٣٤.

أقول: إن هذا الكلام الذي نقله المؤلف عن ابن أبي أُصيبعة، من أنه ولد في قرية وسيج من توابع فاراب عام ٣٣٩، هو مما لا عين له ولا أثر في المصدر الذي أخذ عنه المؤلف، وهو غير صحيح البتة. **(المصحح)**.

٢ ـ ابن خلكان، وفيات الأعيان، مصدر سابق، ج٢، ص١٠٠.

٣ ـ يقول والتزر: والد الفارابي كان ضابطاً (قائداً) جرى توظيفه في جهاز الخلافة قبل ولادة الفارابي، وكما نقلنا عن ابن أبي أُصيبعة، فإن هنري كوربان يرى أن الفارابي كان من أُسرة معروفة وكان والده قائداً للعسكر في البلاط الساماني، ويرى والتزر أن الفارابي من أُصول تركية، في حين أن عبدالله نعمة والدكتور دبور بريان أنه من أُصول إيرانية وعرق فارسي.

٤ ـ يتحدث ياقوت الحموي (المتوفى ٦٢٦ هجرية) في كتابه معجم البلدان، ج٢، ص٢٥٠ عن خراسان في القرن السادس، فيقول: خراسان بلاد واسعة تبدأ من العراق وجوين وبيهق

وعلى هذا، فالحقيقة هي أن الفارابي إيراني وخراساني حسب المعايير التي عاصرته، لكن التغييرات التي طرأت على جغرافيا المنطقة، جعلت فاراب اليوم جزءاً من جمهورية كزاخستان. (راجع الخريطة المرفقة).

حتى حدود الهند وطخارستان وغزنة وسجستان وكرمان... وفي خراسان مدن كبيرة، منها: نيسابور وهرات ومرو وبلخ وطالقان ونسا وأبيورد وسرخس وما هو أسفل نهر جيحون من المدن.

وينقل ياقوت عن البلاذري أن خراسان كانت على أربعة أقسام: الأول، إيرانشهر وتشمل: نيسابور وقهستان وطبستان وهرات وبوشنج وبادغيس وطوس التي تسمى طابران؛ والثاني: مروشاه جهان وسرخس ونسا وأبيورد ومرو الروذ وطالقان وخوارزم وآمل وكلاهما على جانب النهر؛ الثالث، في غرب نهر جيحون وبينه وبين النهر ثمان فراسخ ومدنه: فارياب وجوزجان وطخارستان العليا وخست واندرابه وباميان وبغلان (افغانستان) ورستاق وبيل وبدخشان، ومن اندرابه يذهب الناس إلى كابل وترمذ التي تقع عند مدينة بلخ؛ والرابع، ما يقع في منطقة ما وراء النهر: بخارى وشاش وطراز بند وصغة وهوكش ونسف وروبستان وسمرقند.

مدينتي جيحون وسيحون

وحسب الشواهد والقرائن التي يوردها المؤرخون فإن الفارابي قضى فترة طفولته في موطنه. وأنه تقلد منصب القضاء في فاراب قبل أن يدخل في مباحث الفلسفة.

وبعض المؤرخين قالوا بأن الفارابي ذهب إلى بغداد مع أبيه الذي كان قائداً في الجيش وهو في سن البلوغ، ولا يوجد أكثر من هذا الذي نقلناه بشأن فترة طفولة وشباب الفارابي، لكن القدر المتيقن منه هو أن الفارابي ومن أجل الاستمرار بدراسته، اتجه نحو المراكز العلمية التي كانت موجودة آنذاك، حينها كان هناك مركزان علميان مشهوران، أحدهما حرّان في جنوب شرق تركيا الحالية، وكانت هذه الحاضرة وريثة لمدرسة الإسكندرية التي انتقلت إليها من أنطاكية في عصر المتوكل العباسي (٢٣٢ ـ ٢٤٧)، والآخر بغداد مركز الخلافة العباسية، وهي في الحقيقة امتداد لمدرسة حرّان، لأننا نجد هجرة كبار الأساتذة والمترجمين الحرّانيين إلى بغداد في تلك الحقبة التاريخية.

وقد ذكرت أغلب كتب التاريخ أن الفارابي أدرك مدرستي حرّان وبغداد، لكن الاختلاف في الرأي يدور حول ذهابه من فاراب إلى حرّان أو بغداد. صاحب موسوعة الفلسفة، يقول: ((من المحتمل جداً، أن الفارابي دخل مدرسة حرّان في البداية وتعلم بدايات العلم والمنطق لدى أُستاذه المسيحي يوحنا بن حيلان، ومن ثم سافر إلى بغداد، أو أن يكون سفره إلى بغداد مع أساتذة ورؤساء مدرسة حرّان والذي حصل في فترة خلافة المعتضد بالله (٢٧٩ ـ ٢٨٩)))[١].

وعلى هذا، فإن الفارابي هاجر إلى بغداد وهو دون الثلاثين من عمره، لكن الفاخوري والجرّ يريان أن الفارابي دخل بغداد وهو يبلغ أكثر من أربعين سنة؛ لأنه درس هناك على يد أبو بشر متي بن يونس، والمشهور هو أن أبو بشر كان رجلاً طاعناً في السنّ وأنه كان أكبر من تلميذه بعشر سنوات فقط.وبعد أن درس

---

١ ـ عبدالرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج٢، ص٩٢.

الفارابي في بغداد سافر إلى حرّان وحضر درس يوحنا بن حيلان هناك، لكن بقاءه في حرّان لم يدم طويلاً إذ سرعان ما عاد إلى بغداد[١].

وفي فترة إقامته ببغداد، كان الفارابي يحضر دروس المنطق والفلسفة التي يلقيها الحكيم النصراني، أبو بشر متي بن يونس، الذي نشأ على مدرسة مرماري في دير القنا بأطراف بغداد. وحسب بعض ما ينقل فإن الفارابي درس أيضاً على يد يوحنا بن حيلان الذي انتقل من مدرسة حرّان إلى بغداد.

والظاهر أن الفارابي لم يكن يتقن الأدب العربي في بداية وصوله إلى بغداد[٢]. في حين أن بغداد كانت آنذاك مركزاً في المباحث العربية، وكان العديد من تلامذة سيبويه فيها، من أمثال: السيرافي، المبرد، أبو علي، ابن السراج وآخرون، وبالإضافة إلى مساعي الأُدباء في تطوير الأدب العربي، فإن الدوافع السياسية للبلاط العباسي كانت تلعب دوراً في الترويج لهذه المواضيع وتنميتها. فدرس الفارابي العربية عند ابن السراج، وأدخل المصطلحات النحوية في المنطق لأول مرّة[٣]. كما أنه درّس أُستاذه ـ ابن السراج ـ علم المنطق. فأدخل هو أيضاً المصطلحات المنطقية لأول مرّة في علم النحو، ونجد نموذجاً لذلك في كتاب (الموجز في النحو)[٤].

ولم يكن الفارابي غائباً ولا لا أُبالياً تجاه السجالات والمناظرات التي تقوم بين الأُدباء والمناطقة في البلاط. وينقل أن سجالاً وقع بين أُستاذ الفارابي، أبو

---

١ ـ حنا الفاخوري وخليل الجرّ. تاريخ الفلسفة في العالم الإسلامي، ترجمة: عبدالمحمد آيتي، طهران: المنشورات العلمية والثقافية، ١٩٩٤، ص٢٩٦ (بالفارسية).

٢ ـ ذبيح الله صفا، مصدر سابق، ج١، ص١٥.

٣ ـ أورد الفارابي المباحث والمصطلحات النحوية في الكتابين التاليين: ((الحروف)) و((الألفاظ المستعملة في المنطق)).

٤ ـ محسن مهدي، مقدمة كتاب ((الحروف))، مصدر سابق.

بشر والسيرافي في مجلس أبو الفرات فضل بن جعفر (٣٢٠هجرية) الوزير الشيعي للمقتدر بالله (٢٩٥ ـ ٣٢٠) فاحتار أبو بشر في متاهات الأدب العربي ووصل إلى نتيجة مفادها أن المنطق والألفاظ لا يمكن الجمع بينهما، أما السيرافي الذي وجد أن أجواء المناظرة والسجال لصالحه، فقد سجل نصراً على أبي بشر، وقد كتب العديد من الحاضرين ما دار هناك. وبلغ الفارابي خبر خسارة أبي بشر متي بن يونس المناظرة، وأصرّ عليه تلامذته المشاركة فيها دفاعاً عن أُستاذه أبي بشر.

فلبى الفارابي الدعوة، وبنظرة توافقية وتصالحية أخذ ببيان العلاقة المتبادلة بين علمي المنطق والنحو (الألفاظ)، وحاجة العلماء إلى كليهما، فكانت حصيلة تلك المباحث، كتاب ((الحروف))[1] .

ودرس الفارابي الحكمة والفلسفة في بغداد، لكن لا توجد معلومات عن أساتذته الآخرين ما عدى متي بن يونس ويوحنا بن حيلان. أما أشهر تلامذته فيمكن أن نذكر منهم الاسماء التالية: يحيى بن عدي، أبو سليمان السجستاني، أبو الحسن محمد بن يوسف العامري وأبو حيان التوحيدي[2] .

والمشهور أن الفارابي في أواخر عمره وفي عهد الخليفة المستكفي بالله (٣٢٩ ـ ٣٣٣) ترك بغداد باتجاه دمشق، حيث كان هناك الحاكم الشيعي سيف الدولة الحمداني. ولعل الإجابة عن سبب تركه لبغداد عاصمة الخلافة وأكبر المراكز العلمية آنذاك واتجاهه نحو دمشق، توضح لنا العديد من مواطن الغموض التي يراها البعض في أفكاره السياسية، وتزيل الكثير من الشبهات المطروحة[3] .

وحول هذا الموضوع يصرّح كل من الصفدي والقفطي بأن الفارابي ((دخل

---

١ ـ المصدر السابق نفسه.

٢ ـ I.R.Netton, Alfarabi and His school. London: Routedge, ١٩٩٢, p. ٥٠.

٣ ـ يقول الدكتور ج. دبور في كتاب تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص١٢٤: لا شك أن خروج الفارابي من بغداد كان سببه الاضطرابات والفوضى السياسية.

العراق. واستوطن بغداد، وقرأ بها العلم الحكمي بمدينة السلام في أيام المقتدر وألّف ببغداد معظم كتبه)) (١).

فشخصية الفارابي العلمية تكونت وتكاملت في بغداد، وهناك ورث ما قام به رواد حركة الترجمة وكبار الشراح والفلاسفة اليونان، خاصة أفلاطون وأرسطو.

فبغداد لم تكن حاضرة علمية فقط، بل عاصمة أكبر إمبراطورية وأقوى مملكة على وجه الكرة الأرضية. وهذه المدينة كانت قد ورثت مدارس الإسكندرية، نصيبين، مرو، حرّان و.. غيرهن، وكانت فيها أكبر مكتبة في العالم تحتوي على مؤلفات متنوعة يونانية، عبرية، سريانة، رومية، إيرانية وهندية.

ومع ذلك كله، فما الذي دعا الفارابي لأن يترك هذه المدينة نهائياً وهو في سن متقدمة من العمر؟ وما هي أسباب هذه الهجرة التاريخية؟ هل لأسباب شخصية أو ضغوطات خارجية؟ هل كان السبب هو الصراع الدموي بين الحنابلة والشيعة في بغداد والضغوطات التي تعرض لها من قبل أهل السنة؟ أم أنّ فساد الخليفة وجهاز الخلافة جعلته يطبق فكرته في ضرورة هجرة الفاضل من المدينة التي تغلب فيها السياسة الفاسدة؟ وهل يمكن البحث في أسباب هجرته في منظومة أفكاره بالأساس؟ وهل كانت هجرته من بغداد بعد وفاة آخر النواب الخاصين بالإمام المهدي (عجل الله تعالى فرجه) في فترة غيبته الصغرى، وذهابه إلى مدينة يحكمها شخص يدين بمذهب التشيع وهو سيف الدولة الحمداني، مجرد صدفة تاريخية؟ وهل كان السبب في هجرته الصراعات الداخلية بين الخليفة وأمير الأُمراء والحكام المحليين، من أمثال: ابن رائق، ناصر الدولة، وتوزون، والهجوم الواسع الذي شنه آل بويه على بغداد واستسلام الخليفة؟

---

١ ـ صلاح الدين الصفدي، الوافي بالوفيات، تحقيق: محمد يوسف نجم، بيروت، دار صادر، ١٩٨٢؛ القفطي، تاريخ الحكماء، بغداد: مؤسسة الخانجي، ١٩٠٢.

وحسب اعتقادنا فإن مجموع التقريرات التي يوردها التاريخ بالإضافة إلى منظومة الفارابي الفكرية، تؤيد أنّه كان قد تعب وملّ من السجالات والنزاعات العقيمة التي تقع في بغداد، وأنّه لم يكن يرى أي مجال للنشاط العلمي في بغداد بسبب النزاعات المحلية الدموية. وكما يقول الدكتور صليبا فإن أفكار الفارابي والتي وردت في ((آراء أهل المدينة الفاضلة)) ليست حصيلة فترة شبابه، بل هي أفكار كتبت في فترة الشيخوخة. فهذا الكتاب ألفه الفارابي وهو في عمر يقارب السبعين عاماً. وعلى هذا فأفكار الكتاب ليست أحلام الشباب وأوهام شاعرية، بل هي خلاصة تفكير الفارابي في الوجود والدنيا، ونتيجة لتجارب شخصية واجتماعية(١).

لذلك نجده يتحدث عن المدن المضادة للمدينة الفاضلة، فيقول: ((هاهنا كان ينبغي أن تذكر مثالات هذه فنؤخذ عن الملل الجاهلية والضالة الموجودة اليوم في الأُمم))(٢).

وعلى هذا الأساس، يمكن التأمل في اتهام الفارابي بالتفكير اليوطوبي والمثالي والحياة الاعتزالية والزهد في بغداد. فعندما يقول ابن خلكان: ((حياة الفارابي تذكرنا بحياة الفلاسفة الأقدمين))، أو يقول: ((أنّه كان حارساً لإحدى بساتين دمشق، وأنه كان يمضي الليل يقرأ ويكتب تحت ضوء قنديل العسس))(٣).

---

١ ـ جميل صليبا، من أفلاطون إلى ابن سينا، بيروت، دار الأندلس، ١٩٥١، ص٦٠.

٢ ـ آراء أهل المدينة الفاضلة، مصدر سابق، ص٢.

٣ ـ ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج٢، ص١٩٣.

أقول: لقد شط المؤلف عن الصواب إذ نسب هذه الأقوال إلى ابن خلكان، فترجمة الفارابي في وفيات الأعيان ليس فيها ولا حتى إشارة إلى كونه حارساً، وأنه كان يطالع في الليل. إنما هذا التشبيه بالفلاسفة القدماء، والمطالعة في الليل هو مما أورده ابن أبي أُصيبعة في عيون الأنباء في الباب الخامس عشر ضمن طبقات الأطباء المشهورين من أطباء الشام، وإليك نصه: ((وكان رحمه الله فيلسوفاً... يسير سيرة الفلاسفة المتقدمين...

إنّما يبين الحياة التي عاشها الفارابي في دمشق بعد هجرته من بغداد، وحياة الزهد التي اختارها هناك[1].

والقدامى ممن شرحوا سيرة الفارابي لا يرون مثل تلك الحياة للفارابي في بغداد، فالاعتزال والزهد المنسوبان للفارابي في بغداد هو كلام المتأخرين.

ويرد عبدالمجيد الغنوشي على رأي أحمد أمين في كتابه ((ضحى الإسلام))[2]. والذي يقول فيه: إنّ الفارابي لم يكن يهتم بشيء سوى العلم، وأنّه لم يكن يتدخل في شؤون السياسة والدنيا والشهوات. فيقول الغنوشي : رأي أحمد أمين حول الفارابي هو أبعد وصف يمكن أن يقدم عنه، فهل من المعقول أن يكتب الفارابي في السياسة المدنية والاجتماع البشري، ويكون هو معتكفاً في ديره كالدراويش، ويبقى غريباً عن جميع أهل زمانه والتاريخ والحياة السياسية والاجتماعية التي تجري حوله؟!

إذن بأية معارف وعلوم كتب في علم السياسة والفلسفة السياسية؟! في حين أنّه كتب مؤلفاته تلك في عمر يقارب السبعين عاماً، وأرى أنّ نبوغ الفارابي يتضح من خلال الفترة السياسية الاجتماعية التي عاشها قبل مرحلة تأليفاته، كما أنّها تتضح من خلال آرائه النقدية العامة للأوضاع الجارية والمتأزمة في البلاد الإسلامية آنذاك، حيث التفرقة والتجزئة والانحطاط.

وعلى هذا فوجود الفارابي في ذلك الظرف التاريخي من حياة المسلمين يسجل على أنه وجود لفيلسوف ملتزم، وناقد لهذه الأزمات التي تواجهها الحياة

وكان ضعيف الحال حتى إنه كان في الليل يسهر للمطالعة والتصنيف، ويستضيء بالقنديل الذي للحارس)). (المصحح).

١ ـ فيما يتعلق بالفارابي، قيل: ((عاش الفارابي في دولة العقل ملوكاً وفي العالم المادي مفلوكاً)).

٢ ـ أحمد أمين، ضحى الإسلام، ص٩٩.

الاجتماعية والسياسية. وفي مثل تلك الظروف التي مرّ بها العالم الإسلامي، من الالتباس في القيم والمفاهيم والاضطراب في جميع النظم الاجتماعية والسياسية واختلالها، كان من الطبيعي أن يحلق عالياً في هذه الأجواء المعتمة (طائر الحكمة) كما يعبر هيجل عن ذلك[١].

ومن خلال مقارنة الفكر الإصلاحي الذي يحمله الفارابي مع الأوضاع العامة في عصره، نطمئن إلى أنّه لم يكن على هامش ما يدور حوله، بل في صميم التاريخ الإسلامي، وأنه كان شاهداً على جميع التطورات والأحداث بالحجة والبرهان[٢].

مع ما ذكرناه سلفاً، نواجه هذا التساؤل، وهو لماذا لم يتحول الفارابي من دائرة الفكر السياسي إلى مرحلة العمل والممارسة السياسية؟ وفي هذا ينقل ابن أبي أُصيبعة أبياتاً من الشعر عن الفارابي، نرى أنّها افضل جواب عن التساؤل المذكور:

لما رأيت الزمان نكسا وليس في الصحبة انتفاع
كل رئيس به ملال وكل رأس به صداع
لزمت بيتي وصنت عرضي به من العزة اقتناع
أشرب مما اقتنيت راحاً لها على راحتي شعاع[٣]

وعلى هذا نرى عدم إمكانية التعرف على الحياة الفكرية والسياسية للفارابي بشكل دقيق وجيد إلاّ من خلال الالتفات إلى ثلاثة عناصر، هي الفكر والعمل والعصر الذي عاش فيه الفارابي. ومن هذا المنطلق لحظنا في تحليل ودراسة

---

١ ـ Loiseu de Minerre son vola la tombee de Lanuit.

٢ ـ عبدالمجيد الغنوشي، الأسس النشكونية والعضوانية لفلسفة الفارابي السياسية والاجتماعية، ضمن مجموعة ((الفارابي والحضارة الإنسانية)) بغداد: وزارة الإعلام، ١٩٧٥، ص١٠١.

٣ ـ ابن أبي أُصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ج٢، ص١٢٧.

شخصيته وحياته السياسية تأثيرات النهضة الفكرية والثقافية التي قامت في القرنين الثالث والرابع الهجريين ودخول الإسلام إلى فاراب.

ومن هذا المنطلق تأتي دراستنا لفكر الفارابي الشيعي، وردود فعل الشيعة تجاه الخلافة العباسية، وعلاقة الفارابي بالعلماء والفلاسفة والمترجمين والأُدباء والسياسيين والفقهاء خاصة مع النواب الخاصين للإمام المهدي (عجل الله تعالى فرجه) الذين كانوا في بغداد، وكذلك علاقة أفكاره ببطلان الخلافة آنذاك وحقانية الإمامة لدى الشيعة، والهجوم الواسع الذي شنه الشيعة، على جهاز الخلافة في الربع الأول من القرن الرابع الهجري، والذي أدى إلى سيطرة آل بويه على فارس وأصفهان والري وحتى أجزاء من العراق، وسيطرة الحمدانيين على الموصل وحلب، وسيطرة الفاطميين على شمال إفريقيا والمغرب العربي، وسقوط البحرين واليمامة بيد القرامطة، حيث وصلت قوة البويهيين والحمدانيين إلى حدّ السلطة على الخليفة، ولجوء الخليفة إليهم لحماية بلاطه من الولاة السنة المتمردين أمثال الإخشيديين في مصر والشام.

نحن نرى أن هجرة الفارابي من بغداد وذهابه إلى سيف الدولة الشيعي، الذي كان مشهوراً بين الحمدانيين وحتى لدى الخليفة في بغداد بالأمير العادل وأحد ركائز الوحدة الداخلية، والمدافع عن الدولة الإسلامية في مواجهة هجمات الإمبراطورية البيزنطية، يأتي ضمن سياق الفكر السياسي الشيعي الذي كان يحمله الفارابي. ويقول ابن أبي أُصيبعة (٦٠٠ ـ ٦٦٨): زار الفارابي في أواخر حياته مصر[(١)]. ويرى إبراهيم مدكور أن هذه الزيارة واردة جداً؛ لأنّ مصر والشام كانتا لسنوات طويلة مرتبطتان مع بعضهما، والحياة الثقافية في العهدين الطولوني والإخشيدي كانت لها مظاهر جذابة عديدة[(٢)]. ويقول ظهير الدين

---

١ ـ المصدر نفسه، ص١٣٩.

٢ ـ إبراهيم مدكور، الفارابي: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ج١، إعداد: ميان محمد شريف، طهران: مركز النشر الجامعي، ١٩٨٣، ص٦٢٩ (بالفارسية).

البيهقي (٤٩٩ ـ ٥٦٥) في كتابه ((تاريخ حكماء الإسلام)): بينما كان الفارابي مسافراً في أواخر حياته من دمشق إلى عسقلان بفلسطين قتل على يد جماعة من قطاع الطريق في عام ٣٣٩هـ.

وبغض النظر عن صحة وسقم تلك الأسفار من الناحية التاريخية، فكل ذلك التجوال والسفر في ذلك الوقت لا يمكن أن يخلو من دوافع وأسباب سياسية لدى أكبر وأشهر فيلسوف عرفه العالم الإسلامي ومن قبل مؤسس الفلسفة الإسلامية.

أولاً ـ مذهب الفارابي

بالرغم من أن ما وراء النهر وتركستان والجزء الأعظم من شمال وشمال شرقي خراسان كانت في عصر الفارابي تتبع المذهب الشافعي السني[(١)]، إلاّ أن هناك شبه إجماع حول تشيع الفارابي، ولا توجد معارضة حقيقية حول هذا الموضوع.

وللتعرف على حقيقة مذهب الفارابي، هناك ثلاثة طرق: الأول: ما يشهد به كبار أهل التراجم والسير، خاصة من مشاهير الشيعة، الثاني: مانفهمه عن فكره بواسطة ما تركه من مؤلفات وآراء، والثالث: سلوكياته ومواقفه التي نقلت خلال البيان التاريخي.

فالعديد من أصحاب التراجم والسير لم يشكوا في تشيع الفارابي، ويرى صاحب كتاب ((أعيان الشيعة)) أن الفارابي أول فيلسوف في الإسلام، وبعض المعاصرين قالوا: إن الفارابي لم يكن على اتصال بأحد سوى الفضلاء من الشيعة، وذلك بسبب الشمولية والعقيدة والمذهب. وقالوا: سيجد المتأمل في أحوال الفارابي أنّه كان من الإمامية العدلية، والقائلين بعصمة الأئمة عليهم السلام[(٢)].

ويرى العلامة الشيخ آغا بزرك الطهراني أن بعض ما جاء في مؤلفات الفارابي يبين بوضوح أنه كان من الإمامية العدلية والقائلين بعصمة

---

١ ـ علي أصغر حلبي، آل بويه وأوضاع زمانهم، منشورات صبا، ١٩٧٨، ص٤٣٩ (بالفارسية).

٢ ـ محسن الأمين، أعيان الشيعة، ج٤٣، ص٢٦٣.

الأئمة عليهم السلام[(١)].

ويعتقد الفاخوري والجر بأن فلسفة الفارابي هي خليط من الحكمة الأرسطية والأفلاطونية الحديثة التي اصطبغت بصبغة إسلامية وبالأخص شيعية اثنا عشرية.

فهو أرسطي في المنطق والطبيعيات وأفلاطوني في الأخلاق والسياسة وفلوطيني في ما بعد الطبيعة (الميتافيزيقيا)[(٢)].

ويقول لافوست: ((الخصوصيات التي ذكرها الفارابي بالنسبة لرئيس المدينة الفاضلة، هي نفسها التي يذكرها الشيعة بالنسبة للأئمة، وخاصة الإمام علي عليه السلام أول الأئمة وأحد الصحابة وخليفة النبي صلى الله عليه وآله الشرعي. ومن ثم إمكانية امتلاك رئيس المدينة الفاضلة إفاضة العقل الفعّال والاتحاد معه، يعني أن للنبي والإمام نفس سامية مدعومة بالفيض القدسي والعناية الإلهية. وهذا ما تراه الشيعة أيضاً[(٣)].

وبعد أن يؤكد على ما مرّ آنفاً يقول الأُستاذ عبدالله نعمة: ((الشروط والحدود والأوصاف المذكورة لرئيس المدينة الفاضلة، هي نفسها الصفات التي يجب أن يتصف بها النبي صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام من جهة نظر الشيعة، فهو يقول على سبيل المثال: إنّ رئيس المدينة الفاضلة يجب أن يكون بمقتضى الفطرة والطبيعة جديراً بالمنصب الذي أُسند إليه))[(٤)].

---

١ ـ آغا بزرك الطهراني، الذريعة إلى تصانيف الشيعة، بيروت، دار الأضواء، ١٤٠٣هـ، ج١، ص٣٢، وللمزيد راجع: روضات الجنات؛ وتأسيس الشيعة.

٢ ـ حنا الفاخوري وخليل الجرّ، تاريخ الفلسفة في العالم الإسلامي، مصدر سابق، ص٤٠١.

٣ ـ عبدالسلام بن عبدالعالي، الفلسفة السياسية عند الفارابي، بيروت، دار الطليعة، ١٩٧٩، ص٢٥.

٤ ـ عبدالله نعمة، فلاسفة الشيعة، ترجمة: جعفر غضبان، طهران: منظمة المنشورات والتعليم في الثورة الإسلامية، ١٩٨٨، ص٤٠٢ (بالفارسية).

وعلى هذا، فالشروط والأوصاف التي يوردها الفارابي لرئيس المدينة الفاضلة مصدرها الفكر الشيعي الذي كان يحمله. ويرى في كتابه ((تحصيل السعادة)) وسائر مؤلفاته السياسية أن لـ((الإمام)) و((واضع النواميس)) و((الملك المطلق)) و((الفيلسوف الكامل)) و((الرئيس الأول)) معنى واحد. ثم يعدد خصوصياتهم بالشكل التالي:

١ ـ لهم الولاية المطلقة.

٢ ـ ولايتهم تكون بمقتضى فطرتهم وطبيعتهم وماهية صناعاتهم (مسؤولياتهم).

٣ ـ عدم اشتراط القبول العام في ثبوت الإمامة.

٤ ـ عدم اشتراط الطاعة في ثبوت الإمامة.

٥ ـ فعلية الإمامة.

٦ ـ العناية الإلهية الخاصة، والارتباط الخاص بالله عن طريق العقل الفعّال.

٧ ـ عدم اشتراط بسط اليد وإمكانيات القيام في ثبوت الإمامة[(١)].

ويعلق الدكتور جعفر آل ياسين على عبارات الفارابي، بالقول: ((تأكيد الفارابي على فطرية الإمام أو الرئيس، وعدم ثبوت إمامته بالقبول العام يستند إلى حديث مروي عن الرسول الأكرم ﷺ حيث يقول: الحسن والحسين إمامان قاما أو قعدا))[(٢)].

---

١ ـ أبو نصر الفارابي، تحصيل السعادة، تحقيق الدكتور جعفر آل ياسين، بيروت، دار الأندلس، ١٤٠٣هـ، ص ٩٢ ـ ٩٧؛ وكذلك: أبو نصر الفارابي، السياسة المدنية، تحقيق: الدكتور فوزي متري نجار، بيروت، المطبعة الكاثوليكية، ١٩٦٤، ص٧٩؛ وأيضاً: أبو نصر الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق: الدكتور البير نصري نادر، بيروت، دار المشرق، ١٩٩١، ص١٢٥.

٢ ـ تحصل السعادة، مصدر سابق، ص١١٥.

وبالطبع فإن المؤثرات الشيعية في فكر الفارابي ليست محصورة في موضوع الرئاسة الفاضلة، بل يمكن أن نجد الفكر الشيعي في مباحث نظرية أُخرى مثل: العرفان، الميتافيزيقيا، الأنثروبولوجيا وحتى في المباحث الفقهية. إلى ذلك يرى البعض أنّ الفارابي شخصية لا تنتمي إلى مذهب معين، بل هي فوقها جميعاً. وحول هذا الموضوع يقول الجابري: «لم يستفد الفارابي في بيان مدينته الفاضلة من المبادئ الأساسية في الفكر الشيعي. ولا نرى في مؤلفاته بياناً صريحاً أو ضمنياً لمواضيع العصمة، الوصية، التقية وتعظيم وتكريم سلالة النبي الأكرم ﷺ. والفارابي بالأساس لا ينتمي في نظرياته وأفكاره إلى أيّ من الفرق والمذاهب الكلامية في الإسلام»[1]. ورأي الجابري هذا لا يفتقد فقط لمنهج بحثي، بل يتعارض مع أكثر المتخصصين في فكر الفارابي من السنة والشيعة، وسوف نبرهن على رفض هذا الرأي في محله.

وأما فيما يتعلق بسلوكه طبقاً لمذهب الشيعة، فلا بدّ من الأخذ بظروف ومقتضيات ذلك العصر. فالفارابي عاش في فترة كان من الصعب على الشيعة إظهار انتماءهم المذهبي والتشيع فيها.

بحيث أنه في ذلك العصر كان هناك ثلاثة من النواب الخاصين للإمام المهدي (عجل الله تعالى فرجه) ـ السفراء ـ الذين يعتبرون ملجأ ومرجعاً لأتباع مدرسة أهل البيت عليهم السلام يعملون في الخفاء. والطريف أن النائب (السفير) الثالث، أي الحسين بن روح النوبختي (رضوان الله عليه) (٣٠٥ ـ ٣٢٦) كان من أُسرة النوبخت الإيرانية، وعلى هذا الأساس كان له تعاوناً مع جهاز الخلافة، وفي فترة العوز المالي كان الخليفة الراضي بالله يمده ويساعده مالياً، فكان يتقرب إليهم لكي لا يكتشفوا أمره[2].

---

١ ـ عبدالسلام بن عبد العالي، الفلسفة السياسية عند الفارابي، مصدر سابق، ص٢٨.

٢ ـ عبدالرحيم اباذري، أبو القاسم الحسين بن روح النوبختي، ص٦٦. (بالفارسية).

النزاع العقائدي الشديد الذي أثاره الحنابلة مع سائر المذاهب الإسلامية، ومنها الشيعة، كان من الشدة بحيث يقول عنه السيوطي أنهم أوجدوا جدلاً وشغباً حول تفسير الآية القرآنية الكريمة ﴿عَسَى أن يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا﴾ استمر لفترة طويلة وذهب ضحيته الكثير من الناس. فكان الحنابلة يقولون: معنى الآية هو أنّ الله يجلسك على عرشه، أما الشيعة فكانت ترى المقام المحمود الذي وعد به الرسول ﷺ يعود إلى قدرته بالشفاعة[١].

وعلى هذا الأساس، فالتظاهر بالسلوك الشيعي كان صعباً جداً؛ لذلك فالنقل التاريخي لن يساعدنا في إثبات مذهبه الشيعي. لكن في الوقت نفسه هناك أدلة حول ارتباط الفارابي ببعض رموز وشخصيات الشيعة التي كانت مورد اهتمام النائب (السفير) الثالث للإمام المنتظر (عجل الله تعالى فرجه) من أمثال محمد ابن قاسم الكرخي الوزير العباسي (٣٢٢ ـ ٣٢٩)، والذي أوصى الحسين بن روح النوبختي (رضوان الله عليه) برجوع الشيعة إليه في البلاط العباسي، وكذلك شخصية مهمة أُخرى هي أبو الحسن علي بن فرات وابنه ابن فرات، اللذان استوزرا في عهد المقتدر بالله، لكنهما قتلا في النهاية أثر الوشايات التي جرت عليهما[٢].

وحسبما ينقل ابن أبي أُصيبعة وآخرون، فإن الفارابي ترك بغداد وهاجر منها في حدود عام ٣٣٠هـ، أي بعد وفاة السفير الرابع للإمام المهدي (عجل الله تعالى فرجه) وبداية فترة الغيبة الكبرى، وكذلك بعد النزاعات الداخلية، فاتّجه نحو أحد الأقطاب الشيعية التي كانت تعاني هي الأُخرى من صراعات داخلية، وحسب ما ينقله العديد من العلماء والمؤرخين انظم إلى زمرة العلماء المقربين من

١ ـ عبدالرحمن السيوطي، مصدر سابق، ص٣٨٤.

٢ ـ هندوشاه النخجواني، تجارب السلف، مصدر سابق، ص٢١٣ ـ ٢١٧؛ وأيضاً: لويس ماسنيون، حياة منصور الحلاج، ص٥٤ (بالفارسية).

سيف الدولة الحمداني، حتى أنه كان يصاحبه في الهجوم الذي شنه على حلب، ويستلم مرتباً من سيف الدولة قدره أربعة دراهم في اليوم من بيت المال، وينقل البعض أيضاً أنّه أوصى سيف الدولة بالصلاة عليه ودفنه على مذهب الشيعة.

وجاء أيضاً أن سيف الدولة تنكر بملابس المتصوفة وأقام الصلاة عليه مع مجموعة من خواصه بحيث لم يعرفه أحد. ومع افتراض صحة هذا النقل، فإن تصرف سيف الدولة يدل بشكل خاص على مراعاة الاحتياط والتحفظ والالتزام بالوصية في الوقت نفسه، والسبب في تصرف سيف الدولة بهذا الشكل هو أن سيف الدولة كان يقود جيشاً للمسلمين في مواجهة الدولة البيزنطية آنذاك، وفي صفوف جيشه فرق ومذاهب متعددة، شيعية وسنية، لذلك لم يكن يرى من الضرورة القيام بتصرفات قد تثير الخلافات والفتنة بين صفوف جيشه، ومن هذا المنطلق تنكر في ملبسه وصلى على الفارابي مع مجموعة من خواصه[(١)].

ثانيا ـ شخصية الفارابي العلمية

لعل تنوع ما تركه الفارابي من مؤلفات في مختلف العلوم والصناعات، مثل الفلسفة، المنطق، النجوم، الطبيعيات، الإلهيات (اللاهوت)، الموسيقى، الأدب والسياسة، من أهم خصائص شخصيته، فقد قسم العلوم في «إحصاء العلوم» إلى خمسة أقسام، هي:

١ ـ علم اللسان وأجزائه.

٢ ـ علم المنطق وأجزائه.

٣ ـ علوم التعاليم، أي علم الأعداد، الهندسة، المناظرة، النجوم، الموسيقى

١ ـ ابن أبي أُصيبعة، مصدر سابق، ج٢، ص١٢٧؛ ابن خلكان، مصدر سابق، ج٢، ص١٩٣؛ صاعد الأندلسي، مصدر سابق، ص٦٣.

وعلم الأثقال والحيل[١].

٤ ـ العلم الطبيعي وأجزاؤه والعلم الإلهي وأجزاؤه.

٥ ـ العلم المدني، علم الفقه وعلم الكلام[٢].

وقد ترك في جميع هذه العلوم مؤلفات، وبالرغم من أن بعضها لم يصل إلينا، فإن الذي وصلنا منها يشكل مجموعة نفيسة جداً، وعناوينها:

١. آراء أهل المدينة الفاضلة[٣].

٢. إحصاء العلوم.

٣. الأسئلة اللامعة والأجوبة الجامعة.

٤. الألفاظ المستعملة في المنطق.

٥. الأمكنة المغلطة.

٦. تحصيل السعادة.

٧. التحليل.

٨. تلخيص النواميس.

٩. التناسب والتأليف.

١٠. التنبيه على سبيل السعادة.

١١. التعليقات.

١٢. التوطئة.

١٣. الجدل.

١٤. جوامع الشعر.

---

١ ـ علم الحيل: هو جزء مما يعرف اليوم بالفيزياء. (المترجم).

٢ ـ إحصاء العلوم، ص١.

٣ ـ ترجم هذا الكتاب إلى الفارسية على يد الدكتور سيد جعفر سجادي، تحت عنوان أفكار أهل المدينة الفاضلة، طهران: مكتبة طهوري، ١٩٨٢.

١٥. الجمع بين رأي الحكيمين.
١٦. الحروف.
١٧. الخطابة.
١٨. الدعاوى القلبية (دعاء عظيم).
١٩. رسالة البرهان.
٢٠. رسالة زينون الكبير اليوناني.
٢١. رسالة في مسائل متفرقة.
٢٢. رسالة في الرد على جالينوس
٢٣. رسالة في أعضاء الإنسان.
٢٤. رسالة في أعضاء الحيوان.
٢٥. رسالة في الرد على يحيى النحوي.
٢٦. رسالة في إثبات المفارقات.
٢٧. السياسة.
٢٨. السياسة المدنية.
٢٩. شرائط اليقين.
٣٠. العبارة.
٣١. العلم الإلهي.
٣٢. علم الحقايق.
٣٣. عيون المسائل.
٣٤. فصوص الحكم.
٣٥. الفصول الخمسة.
٣٦. فلسفة أرسطوطاليس.
٣٧. فلسفة أفلاطون.

٣٨. فصول منتزعة (فصول المدني).

٣٩. فضيلة العلوم.

٤٠. القياس.

٤١. القياس الصغير على طريقة المتكلمين.

٤٢. ما يصح وما لا يصح من أحكام النجوم.

٤٣. ما بعد الطبيعة.

٤٤. معاني العقل.

٤٥. ما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة.

٤٦. المدخل.

٤٧. المسائل الفلسفية والأجوبة عنها.

٤٨. المقولات.

٤٩. الملّة.

٥٠. الملّة الفاضلة.

٥١. موسيقى الكبير.

٥٢. الوحدة والواحد.

والمصادر المذكورة هي التي استندنا إليها في تحرير هذا الكتاب، وبالطبع هناك مؤلفات أُخرى لم نحصل عليها، وإلى جانب هذه المؤلفات فأن الأسفار العلمية التي قام بها الفارابي وتجواله بين ما وراء النهر وحرّان وبغداد وحلب ودمشق ومصر، يكشف عن عظم ما اكتنزه من علوم ومعارف بشرية. كما أن تسلطه على اللغات الفارسية والتركية والعربية، وإلمامة باليونانية، مكنه من الإحاطة بعلوم زمانه، للحد الذي يقول فيه ابن خلكان: كان يتقن أكثر من سبعين لغة(١). وبالرغم من احتمال المبالغة في الرقم الذي يذكره ابن خلكان وقد أشكل

١ ـ وفيات الأعيان، مصدر سابق، ص١١٣.

عليه بسبب ذلك بعض البحاثة[1]، لكن قدرات الفارابي العجيبة والخارقة أسمى وأكبر من أن يشكك فيها بسبب مبالغة لأحد المؤرخين والمهتمين بسيرته.

فهو وبشكل عام، كان محيطاً بجميع قضايا الفلسفة اليونانية، فكان ملماً بمدارس اليونان ومطلعاً على النصوص، ولذلك استطاع الجمع بين مشاهير المدرسة التقليدية اليونانية بشكل متقن، وقد يكون ذلك أيضاً السبب في اعتباره المعلم الثاني بعد أرسطو (المعلم الأول).

ويقول الشهرزوري: ((الفارابي يلقب بالمعلم الثاني، وبين الحكماء المسلمين لم يصل أحد إلى درجة فضله، حتى إن البعض قال: الحكماء أربعة، إثنان منهم كانا قبل الإسلام وهما أرسطو والإسكندر، وإثنان بعد الإسلام وهما أبو نصر [الفارابي] وأبو علي [ابن سينا]))[2].

ثالثاً ـ ابداعات الفارابي

ما يميز شخصية الفارابي العلمية عن غيرها من العلماء والمفكرين المسلمين، الإبداعات التي قام بها، والتي سنوضح بعضها، هنا:

١ ـ تأسيس الفلسفة الإسلامية:

مع أن البعض اعتبر الفارابي المؤسس الأول للفلسفة بمعناها الحقيقي[3]، لكن لا يشك أحد في كونه مؤسس الفلسفة الإسلامية، ولعل اعطاءه لقب المعلم

---

١ ـ إبراهيم مدكور، مصدر سابق، ص٦٤٠؛ وكذلك: فرناز ناظر زاده كرماني، الفلسفة السياسية عند الفارابي، طهران: جامعة الزهراء عليها السلام، ١٩٩٧، ص١٢. (بالفارسية).

٢ ـ شمس الدين محمد بن محمود الشهرزوري، نزهة الأرواح وروضة الأفراح، ترجمة: مقصود علي تبريزي، طهران: شركة المنشورات العلمية والثقافية، ١٩٨٦، ص٣٦٥ (بالفارسية).

٣ ـ عبدالله نعمة، مصدر سابق، ص٣٩٥.

الثاني بعد أرسطو، وفي القرن الخامس الهجري (أي بعد قرن على وفاته) كان للسبب المذكور. وفيما يتعلق بدوره في الفلسفة الإسلامية، فإن أغلب البحوث التي جرت في هذا المجال تناولت ذلك بالتفصيل.

الدكتور رضا داوري الذي بذل جهوداً كبيرة في هذا المجال وله كتاب يحمل عنوان «الفارابي مؤسس الفلسفة الإسلامية» ، يرى أن الفارابي بلغ مرحلة الاجتهاد في الفلسفة، وهو ليس فقط مثل أرسطو معلماً للعلوم البرهانية، بل قام بتصنيف العلوم ومنها العلوم الإسلامية، وأعطى جميعها صورة منطقية وبرهانية (استدلالية)، ويقول في مكان آخر: الفارابي في الحقيقة، مجدد الفلسفة ومؤسس الفلسفة الإسلامية[(١)] .

٢ ـ المصالحة بين الفلسفة والدين:

من زاوية نظر الفارابي، حقيقة الفلسفة هي المعرفة بالله الواحد الأحد، ومن هذا المنطلق لا تختلف مع الدين الذي يقوم على التوحيد والإيمان بالله. والتمايز الوحيد بينهما ليس في الهدف والغاية بل في المنهجية، فأحدهما يستخدم القوة النظرية والآخر القوة التخيلية، أما الإنسان الكامل عند الفارابي، فهو «الرئيس الأول» و«النبي» و«الإمام»، وفي كلا القوتين يكون مورد اهتمام العقل الفعّال[(٢)] . أما الآخرون فيختلفون عن ذلك. ويرى الفارابي أنه ومن الناحية المنهجية فإن لغة الفلسفة، أي البرهان، مقدمة على لغة الدين الإقناعية[(٣)] .

وفي ذلك يقول سانكاري: «الفلسفة من وجهة نظر الفارابي، سبيل لفهم سبب كون الشريعة هي الضمان للكمال والسعادة. وعقلانية هذا السبيل هو الهدف

---

١ ـ رضا داوري، مصدر سابق.

٢ ـ السياسة المدنية، مصدر سابق، ص١٢٥.

٣ ـ الحروف، مصدر سابق، ص١٣١ ـ ١٣٢.

الغائي الذي ينشده النظام الفلسفي لديه))[(١)] .

٣ ـ الجمع بين فلسفتي أفلاطون وأرسطو:

الفارابي وخلافاً للحكماء المسيحيين والملمّين بفلسفتي أرسطو وأفلاطون في عصره، جمع بين هاتين الفلسفتين المتضادتين في الظاهر وبشكل جيد، وقد كتب في ذلك أثره المعروف ((الجمع بين رأي الحكيمين)) حيث يقول في مقدمته: ((لأني رأيت أغلب أهل عصرنا يتنازعون فيما يتعلق بحدوث العالم وقدمه، ويدعون وجود اختلاف بين الحكيمين أفلاطون وأرسطو حول العديد من القضايا، مثل: اثبات المبدع الأول وأسباب ذلك، النفس والعقل، وثواب الأعمال الخيرة، وعقاب الشريرة، والعديد من القضايا المدنية والأخلاقية والمنطقية، لذلك قررت الجمع بين رأييهما في هذا الكتاب)).

٤ ـ العلة الفاعلية:

في مباحث الوجود والماهية، ولأول مرّة يقوم الفارابي بتطبيق العلة الفاعلية على الباري عزّ وجلّ، واعتبر أن حقيقة وغاية الفلسفة ليس فقط الكشف عن العالم كما يرى اليونانيون ذلك، بل معرفة الله حسب القراءات الإسلامية لها[(٢)] .

٥ ـ نظرية تطور العقل:

أخذ الفارابي نظرية العقول التي تبدأ من العقل الممكن الذي يربط العقل المستفاد بالعقل الفعّال، من الفلاسفة اليونانيين التقليديين. وبعد مصالحتها مع المبادئ والتعاليم الإسلامية، طبق العقل الفعّال على ملك الوحي وروح القدس وجبرائيل الأمين، وإفاضات ذلك العقل المأخوذة من المصدر الإلهي تصل إلى الإنسان الكامل و((النبي)) و((واضع النواميس))[(٣)] .

---

١ ـ فرناز ناظر زادة كرماني، مصدر سابق، ص٧.

٢ ـ المصدر نفسه، ص٣٧.

٣ ـ آراء أهل المدينة الفاضلة، مصدر سابق، ص١١٤.

٦ ـ انطباق الإنسان الكامل على الفيلسوف والإمام والرئيس الأول:

بالرغم من أن أفلاطون كان يؤمن بالفيلسوف ـ الملك في الفلسفة الكلاسيكية، وقد قال في الفصل الخامس من كتاب الجمهورية: أما أن يصبح الفيلسوف ملكاً أو أن يرتدي الملوك جلباب الفلاسفة، لكن الفارابي وسع هذا المعنى واستخدم في ذلك المصطلحات الإسلامية أيضاً، وطبق مفهوم الفيلسوف الكامل على ((الإمام))، ((النبي))، ((واضع النواميس))، ((الملك المطلق)) و((الرئيس الأول))[1].

٧ ـ ممكن الوجود وواجب الوجود:

يظهر أن الفارابي كان أول الفلاسفة الذين طرحوا مبحث تصور الواجب والممكن بدل الحادث والقديم، فقد قسم الموجودات إلى واجبة الوجود وممكنة الوجود، وفيما عداهما لا يوجد موجود آخر يمكن تصوره، ويقول فيما يتعلق بممكن الوجود: بما أنّه لا بد لكل ممكن علّة تتقدمه ولأن العلل لا يمكن أن تكون متسلسلة ودورية إلى ما لا نهاية فلا بد من وجود موجود آخر يكون وجوده واجباً، وأن نؤمن بأنه لا يحتاج في وجوده إلى علّة[2].

٨ ـ المنطق الصوري:

يعتبر الفارابي أول العلماء الذين فهموا المنطق الصوري اليوناني بشكل كامل ومنتظم ونقلوه إلى العرب. وبما أنه كان يعتبر أرسطو غاية في الفهم والعلم، فقد قام بشرح كتبه في المنطق وكتب عليها حواشي وبيّن بعض مشاكلها وكشف عن أسرارها، فسهل العسير منها وبيّن الغامض فيها، وجمع الضروري منها في كتبه ضمن عبارات جميلة وشيقة وبإشارات لطيفة، وبيّن النقاط والقضايا التي غفل

١ ـ تحصيل السعادة، مصدر سابق، ص٩٣.

٢ ـ عبدالله نعمة، مصدر سابق، ص٣٩٦.

عنها الفيلسوف الذي سبقه (الكندي) وحللها وجزأها[١].

٩ ـ أحكام النجوم:

بالنظر لاهتمام وغاية الفارابي في الكشف عن الحقيقة والاستناد إلى الفلسفة الطبيعية فقد كافح التوهمات والتصورات الخاطئة حول النجوم وتدخلها في تقرير مصير البشر، فأعلن عن بطلان أحكام النجوم وما يقوله المنجمون، وعارض العلماء الذين عاصروه من الذين يؤمنون بسعادة النجوم ونحوستها. وعلى هذا الأساس ألّف كتابه المسمى ((ما يصح وما لا يصح من أحكام النجوم)).

١٠ ـ مضادات المدينة الفاضلة:

بالرغم من أن الفارابي استمد مباحثه في العلم المدني من الفلسفة الكلاسيكية (التقليدية)، لكنه استخدم في هندسته المدنية تلك المعارف والتعاليم القرآنية بما يختلف تماماً من الناحية الجوهرية مع إنشاءاته الأولية. فقد طرح ثلاثة أنواع من المدن المضادة للمدينة الفاضلة، وكل نوع منها يقسم إلى ستة أقسام، وعلى هذا يكون هناك ١٨ نوعاً من المدن ضمن ثلاث دوائر هي:

١ ـ النظام السياسي للمدينة.

٢ ـ النظام السياسي للأُمة.

٣ ـ النظام السياسي للمعمورة (الدولة العالمية)، فيكون بالمجموع هناك ٥٤ نوعاً من الأنظمة السياسية. ويعتبر هذا التقسيم من إبداعات الفارابي، ولم يطرح مثله قبل الفارابي.

١١ ـ نظام القيادة:

الفارابي وخلافاً لما يتصوره المعاصرون عنه، طرح نظام القيادة، وقدم تفاصيله على أساس واقعي، بحيث لن يصل إلى طريق مسدود أبداً. فالمستويين الأول والثاني للقيادة التي يطرحها مثالية ومحصورة في فئة قليلة بكل تأكيد، أي

---

١ ـ المصدر السابق نفسه.

((الرئيس الأول)) و((الرئيس المماثل))، أما المستويات التالية، أي ((قيادة السنة))، ((قيادة الأفاضل)) و((قيادة رؤساء السنة))، فهي نفسها قيادة الفقهاء الجامعين للشروط، والتي سنبحثها لاحقاً بالتفصيل[١].

---

١ ـ راجع الفصل الحادي عشر من هذا الكتاب.

القسم الثاني

مبادئ واسس
الفلسفة السياسية عند الفارابي

الفصل الرابع:
الميثولوجيا
الفصل الخامس:
الإبستمولوجيا
الفصل السادس:
الأنطولوجيا
الفصل السابع:
المعرفة الغائية

الفصل الرابع

الميثولوجيا

[Mythology]

خلافاً لما يتصوره البعض من الباحثين في أن مؤلفات الفارابي مبعثرة وغير منسجمة، ولا يوجد بينها ارتباط منطقي، وأنها جاءت في إطار مجرد شرح وتعليقات على أفكار أفلاطون الإشراقية المثالية وأرسطو المشائي ذي المنهج الطبيعي، حيث بينهما تبايناً ميثولوجياً، وحتى المؤلفات التي وضعها هو والمتأثرة أيضاً بالأفلوطينية الجديدة في فترة القرون الوسطى، للحد الذي اعتبروا فيه الفارابي مجرد معدّ لمجموعة غير منهجية، أرى أن ما تركه الفارابي من شروح وتعليقات ومؤلفات تشكل بمجموعها منظومة منسجمة ومنهجية، وبالرغم من أنه استفاد من أفكار الفلاسفة الكلاسيكيين، لكنه يقول بصراحة: ((ليس اقتفاء أرسطوطاليس في شرح ما كتبه من القوانين أن تستعمل عبارته وأمثلته بأعينها حتى يكون اقتفاؤنا إياه على حسب الظاهر من فعله، فإن ذلك من فعل من هو غبي))[(١)]؛ لأن الذي أخذناه من أرسطو هو غرضه وقصده في القواعد والقوانين العامة.

وعلى هذا، فبالرغم من أنه أخذ المنطق ـ مثلاً ـ عن أرسطو، لكن المكانة

---

١ ـ أبو نصر الفارابي، القياس الصغير على طريقة المتكلمين، تحقيق الدكتور رفيق العجم، بيروت، دار المشرق، ١٩٨٦، ص٦٩.

المنهجية للمنطق باعتباره الخطوة الأساسية في الوصول إلى ((السعادة)) الأُخروية، والذي تقع في قمة منظومته الفكرية، مصدره أفكاره الخاصة به. لذلك فتصريحه بأهمية المنطق في ((إحصاء العلوم))، ((تحصيل السعادة)) و((التنبيه على سبيل السعادة)) مبني على أن ((أول مراتبها (السعادة) تحصيل صناعة المنطق))[١].

وقد بين الفارابي منهجية الدخول إلى المباحث الفكرية على نحوين: الأول، النهج الصعودي والآخر النهج النزولي، والتي يستخدمها بما يتناسب مع المواضيع. ففي ما بعد الطبيعة يستخدم المنهج النزولي، أي أنه ينطلق من العلة إلى المعلول ومن الواحد إلى الكثرة، بعبارة أُخرى فإنّ جميع الموجودات تنشأ من الواجب تعالى، والفيض الإلهي ينزل إلى العقل الأول والثاني حتى العقل العاشر، والذي يسمى بالعقل الفعّال وعن طريقه تصل الفيوضات إلى النفس والصورة والمادة الأولية والعناصر الأربعة[٢].

وفي نظرية النبوة أيضاً يستخدم هذا المنهج؛ لأنه يرى أن الرسول والنبي مأموران من قبل الله عزّ وجلّ بتبليغ وإيصال الرسالة الإلهية إلى الناس. وعلى هذا يبدأ من مبدأ الفيض ليصل إلى عالم التراب، أما في القضايا الإنسانية والاجتماعية المدنية، فإنّ المعلم الثاني يستخدم المنهج الصعودي، أي أنه يبدأ من الهيولى، ثم المعدنيات ثم النباتات والحيوانات حتى يصل إلى أشرف الموجودات في ما دون القمر، أي الإنسان.

وفي الاجتماعية يبدأ من الفرد ثم الأُسرة والحي والمحلة والقرية والمدينة والأُمّة، ليصل في النهاية إلى الدولة العالمية ((معمورة الأرض))[٣]. ومن الناحية

---

١ ـ أبو نصر الفارابي، التنبيه على سبيل السعادة، تحقيق جعفر آل ياسين، طهران: منشورات الحكمة، ١٩٩٢، ص٧٠.

٢ ـ آراء أهل المدينة الفاضلة، مصدر سابق، ص٦١.

٣ ـ المصدر نفسه، ص١١٧ ـ ١١٨.

النوعية يبدأ من المدينة الفاضلة والمجتمع الفاضل ليصل إلى الخير والكمال والسعادة الحقيقية. بعبارة أُخرى، من الجزء إلى الكل ومن الأرضي إلى السماوي ومن المحسوس إلى المعقول، وفي الجانب الانثروبولوجي من مباحث قوى الإحساس الظاهري إلى القوى الباطنية والادركات العقلية ومنها إلى السعادة.

وفيما يتعلق بالمنهج الذي اتبعه الفارابي في كتابيه ((السياسة المدنية)) و((آراء أهل المدينة الفاضلة)) يقول الدكتور جعفر آل ياسين: ((في الكتاب الأول استخدم الجدل الصاعد وفي الثاني الجدل النازل))(١). وبعد أن يرفض الدكتور إبراهيم العاتي رأي آل ياسين، يقول:

((الحقيقة هي أننا لو تأملنا سنصل إلى خلاف رأيه، فقد استخدم الفارابي في كتابيه [المذكورين] أُسلوب الجدل النازل. ففي ((آراء أهل المدينة الفاضلة)) يبدأ من الموجود الأول والعلة الأولية للموجودات، وعلى أساس طرحه صدور الموجودات من العلّة الأولية والسبب الأول، ينزل تدريجياً، كما أنه في ((السياسة المدنية)) أيضاً يبدأ بحثه من السبب الأول، ثم إلى الأسباب الثواني، ثم العقل الفعّال ليصل منه إلى الصورة والمادة على اعتبارهما أدنى مراتب النزول))(٢).

وأرى أننا لو نظرنا إلى منظومة الفارابي الفكرية وفلسفته السياسية بشكل جامع وأخذنا بالدوافع الكامنة وراء تأليفه كتابي ((آراء أهل المدينة الفاضلة)) و((السياسة المدنية)) سنجد أن الفارابي يكتب هنا في السياسة لا اللاهوت، وما ورد في مقدمة الكتابين المذكورين من مباحث لاهوتية وانطولوجية انما هي في الواقع لبيان أُسس ومبادئ فلسفته السياسية. ومن خلال هذه المبادئ والأسس يصل الفارابي إلى السياسية والمجتمع الإنساني. لذلك، أرى عدم صحة الرأيين السابقين (رأي آل ياسين ورأي العاتي) لأن الفارابي استخدم أُسلوب الجدل النازل في

١ ـ جعفر آل ياسين، فلاسفة رواد، ص٧٩ (بالفارسية).

٢ ـ إبراهيم العاتي، الإنسان في فلسفة الفارابي، ص٥١.

مباحث السياسة والعلم المدني في جميع مؤلفاته وليس في هذين الكتابين فقط وذلك لبيان مبادئ فلسفته السياسية.

لكنه في أصل السياسة يستخدم الجدل الصاعد، ليوجد من خلال هذين الأُسلوبين والنهجين ارتباطاً بين الإنسان المدني والعقل الفعّال الذي يفيض بالفيوضات الربانية، ومن خلال هذا الارتباط بين عالمين أحدهما ما فوق القمر والآخر ما دونه يقوم بتربية الرابط الذي يسميه هو ((النبي)) و((المنذر))[(١)] و((الرئيس الأول)) على اعتباره عضواً رئيساً في حياة المجتمع الإنساني، ليبني من خلال ذلك كله فكرة ((السياسة الفاضلة))[(٢)] التي يطرحها.

وبعد هذه المقدمة، يتضح لنا بأن الفارابي يبدي اهتماماً متزايداً بـ((المنهج)) في منظومته الفكرية، ويأخذ به في جميع أبحاثه العلمية والفلسفية والسياسية. والمباحث التي يطرحها الفارابي في الطبيعيات وما بعد الطبيعة، وفي الأنثروبولوجيا ومعرفة الدول، يقوم على قواعد منهجية لا الفروضات والاحتمالات والأوهام المتفلسفة. والمقصود بـ((المنهج)) هو الأساليب المقننة التي تستخدم في الوصول إلى غاية معينة. وعلى هذا، فمن الطبيعي ان يكون لكل علم منهجه الخاص به والذي يتناسب معه، وبما أن المنظومة الفكرية للمعلم الثاني متنوعة وتشتمل على العلوم العقلية والسياسية والأخلاقية، فإنه استخدم مناهج وأساليب متنوعة. فهو يستخدم في الميتافيزيقيا منهجاً وفي الإبستمولوجيا منهجاً آخراً، كما أن لكل من الأخلاق والسياسة نهجهما الخاص بهما. لكن أهمية ميثولوجيا منظومة الفارابي الفلسفية هي أنه يربط ويوصل بين تلك المناهج والأساليب المتنوعة، فجميعها تلتقي عند

---

١ ـ آراء أهل المدينة الفاضلة، مصدر سابق، ص١٢٥.

٢ ـ أبو نصر الفارابي، الملّة، تحقيق الدكتور محسن مهدي، بيروت، دار المشرق، ١٩٦٧، ص٥٥.

نقطة ((وحدة الحقيقة)) لتصل إلى غاية واحدة. وعلى أساس هذه المنهجية يجمع الفارابي في كتابه ((الجمع بين رأي الحكيمين)) ثلاثة عشر مورداً من الاختلاف بين أفلاطون وأرسطو [١].

وهنا نشير إلى ((المنهج العلمي)) الذي يطرحه المعلم الثاني ـ رحمة الله عليه ـ : فالفارابي يعتقد أن البحث العلمي يحتاج بالضرورة إلى منهج معين وثابت يقوم على أدوات وأُسس قوية ومحكمة، وفي سبيل غايته يمكن الوصول به إلى نتائج صحيحة ومطلوبة.

ومن أجل اتخاذ منهج صحيح لا بدّ من الأخذ بنظر الاعتبار مختلف المناهج الموجودة في العديد من العلوم، ودراسة طبيعة العلوم ومناهجها الخاصة بها، ومن ثم اختيار النهج الأمثل بوعي كامل، لأنه يرى أن الكثير من العلوم ترتبط مع بعضها في الأسس والمبادئ [٢]. وعلى هذا الأساس، يقول في كتاب ((إحصاء العلوم)) الذي يعتبر من كتبه ((الميثولوجية)): ((ما جاء في هذا الكتاب، يفيد الإنسان الذي يريد تعلم واحدة من هذه العلوم ودراستها. ليعلم أنه يريد القيام بأي شيء، ودراسة أي شيء، وما هي الفائدة التي يجنيها منه وأية فضيلة يحصل عليها منه، ليكون عمله على أساس بصيرة ومعرفة ولا يسير بشكل أعمى وجاهل. ومن خلال هذا الكتاب يمكن للإنسان المقارنة بين العلوم ومعرفة أفضلها وأنفعها وأتقنها وأوثقها وأقواها، كما يمكنه معرفة أضعفها وأهزلها)) [٣].

---

١ ـ تم تحقيق كتاب ((الجمع بين رأي الحكيمين)) من قبل الدكتور البير نصري نادر وطبع من قبل دار المشرق، وفي عام ١٤٠٥هـ قامت مكتبة الزهراء في إيران بطباعته ثانية.

٢ ـ أبو نصر الفارابي، الموسيقى الكبير، ترجمة: الدكتور آذرنوش آذرتاش، طهران: معهد العلوم الإنسانية والدراسات الثقافية، ١٩٩٦، ص٤٠ ـ ٤٣ (بالفارسية).

٣ ـ أبو نصر الفارابي، إحصاء العلوم، تحقيق عثمان محمد أمين، مصر: مطبعة السعادة ١٣٥٠هجرية، ص٢ ـ ٣.

وقد درس الدكتور إبراهيم العاتي[١] النهج العلمي للفارابي على نحوين ((تصنيف العلوم)) و((إحصاء العلوم))، وسوف نستخدم نحن أيضاً في هذا الكتاب المنحى المذكور في الميثولوجيا المتبعة من قبل المعلم الثاني.

أولاً ـ ترتيب العلوم

تصنف العلوم المختلفة ضمن مجموعات متمايزة، على أساس مشتركاتها وتمايزاتها.

وقد قام الفارابي بتصنيف العلوم على أساس المنهج العقلي ضمن منظومة عامة، في قمة هرمها ((السعادة القصوى))، لذلك كتب الفارابي ثلاثة كتب في ذلك وبالعناوين التالية: ((السعادة الموجودة))[٢] ((تحصيل السعادة)) و((التنبيه على سبيل السعادة)). وفي ((تحصيل السعادة)) يطرح هذا البحث نفسه في ترتيب العلوم، فيقسمها جميعاً ضمن أربع مجموعات، كالتالي:

١ ـ العلوم النظرية.

٢ ـ العلوم الفكرية.

٣ ـ العلوم الأخلاقية.

٤ ـ العلوم العملية.

ففي ((التنبيه على السعادة)) يبدأ من السعادة وبعد شرحه الأحوال الثلاثة للإنسان، أي ((الأحوال المحمودة))، ((الأحوال المذمومة)) و((الأحوال غير المؤثرة)) يرى أن السعادة تترتب على الأحوال التي يمكن مديحها وذمها، ويقسمها إلى ثلاثة أقسام، هي: الأعمال المادية (الفيزيقية) والعوارض النفسانية والإدراكات

---

١ ـ إبراهيم العاتي، مصدر سابق، ص٣٥ ـ ٤٦.

٢ ـ ذكر القفطي كتاب ((السعادة الموجودة)) في كتابه تاريخ الحكماء، ونقله عنه الآخرون.

الذهنية. وفي القسم الثالث يقسم الإنسان إلى مجموعتين: أصحاب التمييز والتشخيص الصحيح والذين ليس لهم حظ فيه، ومن هذا المنطلق ينظر إلى طبائع الإنسان، ويقول: البشر إما أحرار أو ذوو صفات حيوانية أو أنهم عبيد بالطبع. ثم يقول: البشر ومن خلال قوة التمييز والتشخيص الصحيح يدرسون العلوم ويتعلمون المعارف، وهذه العلوم والمعارف على قسمين: أحدهما المعارف العلمية التي ليس لها شأن في العمل؛ والثاني، المعارف التي لها شأن علمي وعملي.

ويقسم الفارابي الصناعات والعلوم العملية إلى صنفين آخرين: الصناعات التي يمكن استخدامها في المدينة، مثل الطبابة، التجارة، الزراعة والصناعات العملية والتي يستخدمها الإنسان في سيره وسلوكه وأخلاقياته.وفي تقسيم عام، يقسم العلوم والصناعات من حيث غاياتها ومقاصدها إلى ثلاثة أقسام:

١ ـ الصناعات التي غايتها اللذة.

٢ ـ الصناعات التي غايتها المنفعة.

٣ ـ الصناعات التي غايتها الجمال.

ويرى الفارابي أن الحكمة والفلسفة من نوع صناعات القسم الثالث، فيقسمها إلى قسمين: الحكمة النظرية والحكمة العملية أو الفلسفة المدنية، ويعدّ علوم التعاليم (علم الأعداد، الهندسة، المناظرة و...) علماً طبيعياً، وعلم ما بعد الطبيعة ضمن مجموعة الفلسفة النظرية، كما أنه يقسم الفلسفة المدنية أو الحكمة العملية إلى قسمين: الصناعات الخلقية والفلسفة السياسية، ويقول: «الفلسفة المدنية صنفان: أحدهما يحصل به علم الأفعال الجميلة والأخلاق التي تصدر عنها الأفعال الجميلة؛ والقدرة على أسبابها، وبه تصير الأشياء الجميلة قنية لنا، وهذه تسمى الصناعات الخلقية؛ والثاني يشتمل على معرفة الأُمور التي لأهل المدن

والقدرة على تحصيلها لهم وحفظها عليهم، وهذه تسمى الفلسفة السياسية))[١].

وحول مكانة الفلسفة، يقول الفارابي: الوصول إلى السعادة، عن طريق الأشياء الجميلة، التي يتم الحصول عليها عن طريق الفلسفة. ثم وببحث ميثولوجي ومنطقي يرى أن الفلسفة يمكن الحصول عليها عن طريق ((جودة التمييز)) والإدراك الصحيح، وذلك أيضاً عن طريق ((قوة الذهن)) يمكن إدراك الصحيح، وقوة الذهن ممكنة لتشخيص ومعرفة الحق والباطل عن طريق صناعة المنطق، الذي يستخدم بدوره لمعرفة صحة وسقم المعقولات ضمن دائرة الذهن والعقل. وعلى هذا، تكون الخطوة الأُولى في الوصول إلى السعادة، هي الحصول على صناعة المنطق.

ولأن تحصيل المنطق يحتاج إلى مقدمات بعضها يتيسر بمعرفة دلالات الألفاظ، وبهذا الشكل يصل الفارابي إلى ضرورة ((علم اللغة)) والنحو. فيؤكد في ((إحصاء العلوم)) أيضاً على أن علم اللسان مقدم على سائر العلوم، ويصرّح في ((التنبيه على سبيل السعادة)) على ضرورة ولزوم استخدام علم النحو بما فيه الكفاية في التنبيه على مقدمات ومبادئ صناعة المنطق[٢]. وعلى هامش بحث ترتيب العلوم، يطرح الفارابي موضوعين آخرين حول ((فضيلة العلوم)) و((تقديم وتأخير العلوم))، نشير إليهما بشكل مجمل هنا:

١ ـ فضيلة العلوم:

حول هذا الموضوع كتب الفارابي رسالة تحت عنوان ((فضيلة العلوم))[٣] يقول في الفصل الأول منها: ((فضيلة العلوم والصناعات إنما تكون بإحدى ثلاث، إما

---

١ ـ التنبيه على سبيل السعادة، مصدر سابق، ص٦٦ ـ ٦٧.

٢ ـ المصدر نفسه، ص٧٢.

٣ ـ رسالة ((فضيلة العلوم)) صدرت في عام ١٣٤٥هـ من قبل مطبعة دائرة المعارف العثمانية في حيدر آباد دكن.

بشرف الموضوع، وإما باستقصاء البراهين، وإما بعظم الجدوى الذي فيه سواء كان منتظراً أو محتضراً)) [١] . أي أن فضيلة العلوم والصناعات تكون على أساس:

أ ـــ شرف الموضوع.

ب ـــ استقصاء البراهين.

ج ـــ الفائدة الكبيرة التي فيه.

وقد وردت المعايير الآنفة الذكر في كتاب ((ما يصح وما لا يصح من أحكام النجوم)) [٢] ، وذكر الفارابي لكل واحدة من تلك المعايير مثالاً من العلوم، وبين أن جميع العلوم يمكن تقويمها وقياسها وتقسيمها على أساس هذه المعايير الثلاثة.

فبالمعيار الأول، يرى أن العلم الإلهي وعلم النجوم والعلوم المشابهة لهما هي أفضل العلوم، وحسب المعيار الثاني، يعتبر علم الهندسة مثالاً على استقصاء البراهين، وفي ضوء المعيار الثالث، يعتبر العلوم الشرعية والعلم المدني، وعلم الفلسفة والمنطق وعلم اللسان أفضل العلوم على أساس الاستفادة الوافرة التي يحصل عليها الإنسان والمجتمع منها، ثم يقول: يمكن أن تجتمع جميع الفضائل الثلاث في علم واحد، وهو ((العلم الإلهي)) [٣] .

٢ ـ تقديم وتأخير العلوم:

أغلب البحث والاهتمام يجري في هذا الخصوص حول مكانة ((العلم الإلهي)) والعلوم الشرعية؛ لأن الفارابي اعتبر العلوم الطبيعية مقدمة على العلم الإلهي في كتاب ((إحصاء العلوم))، لكنه قدم العلم الإلهي في كتابه الآخر ((آراء أهل المدينة

---

١ ـ فضيلة العلوم، مصدر سابق، ص١.

٢ ـ أبو نصر الفارابي، ما يصح وما لا يصح من أحكام النجوم، تحقيق الدكتور جعفر آل ياسين، طهران: منشورات حكمت (الحكمة) ١٩٩٢ ص٤٨.

٣ ـ للفارابي رسالة بعنوان ((العلم الإلهي)) قام الدكتور عبدالرحمن بدوي بتحقيقها والتعليق عليها وصدرت عن دار النهضة العربية في القاهرة عام ١٩٦٦.

الفاضلة)). وبالرغم من أن الباحثين خاضوا في ذلك كثيراً وتحدثوا فيه، لكني أرى أن الفارابي في ((إحصاء العلوم)) وقع تحت تأثير أرسطو في باب العلوم، لكنه في كتاب ((آراء أهل المدينة الفاضلة)) الذي يعتبر آخر مؤلفاته، نجده متأثراً بالمبادئ الإسلامية والدينية في تقديم الإلهيات.

وأما فيما يتعلق بالدين والشريعة، فيصرّح الفارابي بعد ذلك أن ((الملّة والدين يكادا يكونان اسمين مترادفين وكذلك الشريعة والسنة))(١). ويضيف: ((الشرائع الفاضلة كلها تحت الكليات في الفلسفة))(٢). بعبارة أُخرى، إنها متأخرة عن الفلسفة. ورأي الفارابي هذا جعل العديد من الباحثين يتصورون أن الفارابي يرجح الفلسفة على الدين، لكن الحقيقة هي أن هذا التقديم من الناحية الميثولوجية فقط، ولا يعني أن أصل الفلسفة مقدم على أصل الدين، والمعلم الثاني التفت إلى هذا المعنى، لذلك عمل على رفع سوء الفهم هذا في العديد من مؤلفاته. حيث يقول في كتاب ((الحروف)): ((الملّة إذا جعلت إنسانية، فهي متأخرة بالزمان عن الفلسفة))(٣). وعلى هذا، فليس المقصود أصل الدين، كما أن التأخر هذا من الناحية الزمانية فقط، لا أن يكون الدين بذاته متأخراً عن الفلسفة. ثم يوسع البحث إلى علم الكلام وعلم الفقه، فيقول: ((صناعة الكلام والفقه متأخرتان بالزمان عنها وتابعتان لها))(٤). وبذلك يكون علم الكلام وعلم الفقه متأخران عن الفلسفة بواسطة واحدة. والدليل الثالث الذي يورده الفارابي على تقدم الفلسفة، هو اختلاف ميثولوجيتها عن الدين. فيرى أن الفلسفة وعلى أساس استنادها إلى البرهان والعمليات (الحسابات) العقلية ومخاطبيها من خواص أهل البرهان،

---

١ ـ الملّة، مصدر سابق، ص٤٦.

٢ ـ المصدر نفسه، ص٤٧.

٣ ـ الحروف، مصدر سابق، ص١٢١.

٤ ـ المصدر نفسه، ص١٢١ ـ ١٢٣.

مقدمة على الدين الذي يستند إلى أُسلوب إقناعي وتخييلي، ويقوم بالإيحاء عن طريق السيطرة على قوة التخيل. وعلى هذا يكون تقدم الفلسفة على الدين مبرراً استناداً إلى الأدلة التالية:

أ ـ النظر إلى الدين من زاوية إنسانية وليس على أساس مصدره الإلهي.

ب ـ التقدم والتأخر الفلسفي والديني يكون من الزاوية الزمانية فقط، وليس على أساس ذاتيهما.

ج ـ استناد الفلسفة إلى البرهان والدين على الأُسلوب الإقناعي، والبرهان مقدم على الإقناع.

د ـ مخاطبو الفلسفة من أهل الاستدلال والبرهان، ومخاطبو الدين من أهل الإقناع.

هـ ـ مبادئ الفلسفة ومقدماتها هي ((المشهورات)) و((الأوليات)) في حين أن مصادر الدين تستند في الغالب إلى النقل الذي مصدره الشريعة[(١)].

والفارابي ـ بالطبع ـ جمع بين الفلسفة والدين من جهتين: الأُولى، من حيث منشأ الصدور، إذ الدين منشؤه الوحي الإلهي، والفلسفة ـ التي تعود إلى الطبيعة ـ حيث إن نهايتها أيضاً صنع الباري عزّ وجلّ. والثانية، هي أن الفيلسوف والنبي، يتلقيان الدين والعقل بواسطة العقل الفعّال وروح القدس، على الرغم من اختلاف تلقياتهما من الناحية ((الميثولوجية))، فأحدهما عن طريق الإفاضة إلى القوة الناطقة، والآخر عن طريق الإفاضة إلى القوة المتخيلة[(٢)].

ثانياً ـ إحصاء العلوم

بعد تصنيف العلوم وترتيبها، يطرح بحث إحصائها. وفي هذا المجال استطاع

---

١ ـ تفاصيل هذا البحث تجده في مقال للمؤلف، بعنوان: ((الفقه والقيادة في الفكر السياسي عند الفارابي)) مجلة العلوم السياسية، السنة الأولى، العدد الأول، ١٩٩٨ (بالفارسية).

٢ ـ آراء أهل المدينة الفاضلة، مصدر سابق، ص١٢٥.

الفارابي جمع أول وأكبر موسوعة علمية، وسماها بنفس هذا العنوان، أي ((إحصاء العلوم))[١]، فجمع فيها أكثر من عشرين علماً كان في عصره وبحث في مواضيعها وأغراضها ومقاصدها.

وبعد أن يصرّح: ((أن نحصي العلوم المشهورة علماً علماً))[٢]. يقوم بتقسيمها إلى خمسة أقسام كليّة، هي:

الأول: في علم اللسان وأجزائه.

الثاني: في علم المنطق وأجزائه.

الثالث: في علوم التعاليم، أي علم الأعداد، الهندسة، المناظر، النجوم التعليمي، وعلم الأثقال، وعلم الحيل.

الرابع: في العلم الطبيعي وأجزائه.

الخامس: في العلم المدني وأجزائه وفي علم الفقه وعلم الكلام.

١ ــ علم اللسان: ويشتمل على علوم الصرف، النحو، الشعر والقراءة، وهو على قسمين:

أ ـ فيما يتعلق بحفظ دلالات الألفاظ عند كل أُمّة.

ب ـ العلم الخاص بقوانين هذه الألفاظ.

٢ ــ علم المنطق: وهو علم يقدم القوانين والقواعد العامة، بما يحكم ويقوي عقل الإنسان، فيصون الإنسان من الخطأ ويبقيه على طريق الصواب والحق. ويرى الفارابي أن أجزاء المنطق تكمن في المواضيع التالية:

أ ـ المقولات أو القاطيغورياس.

ب ـ العبارات أو الباري أرمينياس.

---

١ ـ هذا الكتاب حققه وعلق عليه عثمان محمد أمين وصدر في عام ١٩٣١ عن مطبعة السعادة في مصر.

٢ ـ إحصاء العلوم، مصدر سابق، ص٢.

ج ـ القياس أو الأنالوطيقا الأولى.

د ـ البرهان أو الأنالوطيقا الثانية.

هـ ـ الحكمة المموهة أو السوفسطيقا (السفسطة).

و ـ الخطابة أو الريطوريقا.

ز ـ الشعر أو البويوطيقا[١].

٣ ـ علم التعاليم: وهو مجموعة لسبعة علوم مستقلة، هي: علم الأعداد، علم الهندسة، علم المناظر، علم النجوم، علم الموسيقى، علم الأثقال، علم الحيل.

يقول الفارابي في كتاب ((التوطئة)): ((والتعاليم أربعة: علم العدد، وعلم الهندسة، وعلم النجوم، وعلم الموسيقى))[٢]. ويذكر في كتاب ((الجدل)) العلوم التالية كمثال: علم الموسيقى، الحيل، الهندسة، الأعداد، وعلم المناظر[٣].

٤ ـ العلم الطبيعي: ويبحث في الأجسام الطبيعية وأعراضها، حيث لا دور لإرادة الإنسان فيها.

٥ ـ العلم الإلهي: ويبحث في الأشياء التي لا تنتمي إلى الجسم، ولا تقع ضمنه، وهو على ثلاثة أقسام:

أ ـ العلم الذي يبحث في الموجودات والأشياء العارضة (الطارئة) عليها.

---

١ ـ الأجزاء الثلاثة الأولى، أي كتاب (المقولات)، (العبارة) و(القياس) للفارابي حققها الدكتور رفيق العجم وصدرت عن دار المشرق في بيروت عام ١٩٨٥. وكتاب (الخطابة) حققه وعلق عليه الدكتور محمد سليم سالم وصدر عن الهيئة المصرية العامة للكتاب في عام ١٩٧٦، وكتاب جوامع الشعر للفارابي أيضاً حققه وعلق عليه الدكتور محمد سليم سالم وصدر عن دار إحياء التراث الإسلامي في الإمارات العربية المتحدة في عام ١٩٧١.

٢ ـ أبو نصر الفارابي، التوطئة، تحقيق الدكتور رفيق العجم، بيروت، دار المشرق، ١٩٨٥، ص٥٩.

٣ ـ أبو نصر الفارابي، الجدل، تحقيق الدكتور رفيق العجم، بيروت، دار المشرق، ١٩٨٦، ص٦٩.

ب ـ العلم الذي يبحث في مبادئ البراهين في العلوم النظرية الجزئية (الدقيقة).

ج ـ العلم الذي يبحث في الموجودات غير الجسمانية.

٦ ـ العلم المدني: العلم الذي يبحث في صنوف الأفعال والسنن الإرادية، والذي يبحث أيضاً في الملكات والأخلاق والسجايا والسير التي تشكل منشأ هذه الأفعال والسنن[(١)]. ويطلق على هذا العلم أيضاً ((الفلسفة الإنسانية))، و((الفلسفة العملية))[(٢)]. وهو على قسمين:

أ ـ قسم في معرفة السعادة.

ب ـ القسم الذي يتولى إيجاد وحفظ والسيطرة على الفضائل والملكات ومختلف الصنائع في المجتمع.

٧ ـ علم الفقه: وهو الصناعة التي يستطيع الإنسان بواسطتها استنباط الأحكام التي لم يصرّح بها الشارع، من المصادر الأساسية وعلى أساس الغايات التي حددها الشارع المقدس. وهذا العلم جزء من علم الشريعة[(٣)].

٨ ـ علم الكلام: وهو صناعة يتمكن الإنسان من خلالها الدفاع عن الآراء والأفعال التي يتضمنها الدين والشريعة، ودفع الشبهات التي تطرح في مواجهتها. وعلم الكلام كما هو الحال في علم الفقه على جزأين: نظري وعملي، وهو أيضاً فرع من فروع علوم الدين[(٤)].

---

١ ـ الملّة، مصدر سابق، ص٥٢ ـ ٥٤. إحصاء العلوم، مصدر سابق، ص٦٤ ـ ٦٦.

٢ ـ التوطئة، مصدر سابق، ص٥٩. التنبيه على سبيل السعادة، مصدر سابق، ص٧٦.

٣ ـ الملّة، مصدر سابق، ص٥٠ ـ ٥٢.

٤ ـ الحروف،مصدر سابق، ص١٣١ ـ ١٣٣.

الفصل الخامس

الإبستمولوجيا

[Epistemology]

المقدمة

لا يخفى على أحد أهمية الحواس الظاهرية والباطنية باعتبارها مصادر في المعرفة، للحد الذي يعتبرها المعلم الثاني مصادر للمعرفة الأولية، ويصرح في ذلك فيقول: ((حصول المعارف للإنسان يكون من جهة الحواس وإدراكه للكليات من جهة إحساسه بالجزئيات))[1]. ويصل تأكيد الفارابي على الأدوات والمصادر الحسية كالاستقراء[2] والتجربة[3] والمشاهدة[4] إلى حدّ يعتبر فيه الحواس مصدراً في المعرفة، وأن إدراك المعارف الكلّية والعقلية يتم عن طريق تجربة القضايا الجزئية الحسية، وعلى هذا الأساس وصفه البعض بأنه فيلسوف ذا منحى تجريبي. ففي كتابه ((التعليقات)) يقول بأن النفس الإنسانية تدرك الصور المعقولة (العقلية) عن

---

١ ـ الفارابي، التعليقات، تحقيق: الدكتور جعفر آل ياسين، طهران انتشارات حكمت. ١٣٧١هـ.شمسي، ص٣٨.

٢ ـ الفارابي، القياس، تحقيق: الدكتور رفيق العجم، بيروت، دار المشرق، ١٩٨٦م، ص٣٥؛ الجدل، ص٩٧ ـ ١٠٦؛ القياس الصغير على طريقة المتكلمين، مصدر سابق، ص٩٠ ـ ٩٣.

٣ ـ الفارابي، الفصول المنتزعة، تحقيق الدكتور فوزي متري نجّار. بيروت، دار المشرق، ١٩٧١م، ص٥٤ ـ ٦٠؛ إحصاء العلوم، مصدر سابق، ص٦٦ ـ ٦٩.

٤ ـ الفارابي، رسالة في الرد على جالينوس، تحقيق الدكتور عبدالرحمن بدوي، بيروت، دار الأندلس، ص٤١ ـ ٤٢.

طريق الصور الحسية؛ لأن عقلانية تلك الصورة تستفاد من حسيتها. لذلك يجب أن تكون عقلانية هذه الصور مطابقة لحسيتها وإلاّ لا يمكن استشعار عقلانية تلك الصور[(١)]. وبالطبع فإنّ الاتجاه التجريبي الذي يعبر عنه الفارابي من خلال اهتمامه بالحاسة في المعرفة. لا يعني بأي شكل من الأشكال إهماله للأفكار الفطرية والإشراقية والعقلية؛ لأن جميع الأُمور في منظومته الفكرية مهمة في مكانها. وفيما يتعلق بالمعرفة الحسية والعقلية يقول الفارابي: ((المحسوس بما هو محسوس لا يحمل مكانة عقلانية، كما أن المعقول بما هو معقول لا يحمل مكانة وشأناً حسياً))[(٢)]. وعلى هذا الأساس يرى تمايزاً بين هذين النوعين من المعرفة، كما أنه في العرفان والإشراق يرى بأن جميع المظاهر الحسية والمادية تشكل حجاباً وحائلاً أمام المعرفة، فإذا ما تجرد الإنسان منها سيجد نفسه في الملكوت، ويصل إلى أسرار معرفية لا تصلها يد المحسوسات: ((فترى ما لا عين رأت ولا أُذن سمعت ولا خطر على قلب بشر))[(٣)].

ومن هذا المنطلق لا يشكل الحسّ المصدر الوحيد في المعرفة، وبالرغم من أن التعقل يستفيد من المجاري الحسية إلاّ أنه غير محدود بها. فالإنسان يمتلك بعض المعارف البديهية والضرورية منذ ولادته، والتي لم يحصل عليها عن طريق الحسّ. وعلى هذا وخلافاً لفلاسفة العصر الكلاسيكي (التي كان السفسطيون فيها يرون استحالة الوصول إلى الحقيقة، ويعتقدون بنسبية المعرفة وحيث كان أفلاطون يؤمن بالمعرفة التذكرية (من الذاكرة) وأرسطو بالمعرفة العقلية التجريبية حيث يصل إلى المعقول عن طريق التجربة) ابتدع الفارابي مذهباً توفيقياً أدخل بواسطته عناصر

---

١ ـ التعليقات، مصدر سابق، ص٣٨.

٢ ـ الفارابي، فصوص الحكم، تحقيق: محمد امين الخانجي، مصر: مطبعة السعادة، ١٩٦٦م، ص١٥٦.

٣ ـ المصدر نفسه، ص١٤٢.

الفيض الإلهي والروح الإشراقية كمصدر جديد في الإبستمولوجيا (علم المعرفة) إلى جانب القبول بالمذهب الأرسطي والاعتقاد بالمعرفة الحسية والعقلية.

أولاً ـ المعرفة الحسية:

يعتبر الفارابي الحواس الظاهرية والباطنية الطريق الأولي في الحصول على المعرفة، وهي المجال الأول للاتصال بالعالم الخارجي والتعامل الإدراكي معه، ومن هذا الطريق يدخل الإنسان إلى عالم المحسوسات ويطلع على جزئياته. وهذه المعارف الجزئية هي التي تشكل أساس إدراك الكليات العقلية. وبالنظر لأهمية هذا النوع من المعرفة فقد تحدث عنها الفارابي في العديد من مؤلفاته، وفي تقسيم عام، نراه يقسمها إلى قسمين كليين: الحواس الظاهرية والحواس الباطنية، ويقول: ((إن من قواها (النفس) المدركة الحواس الظاهرة والباطنة))[1]. وفي مكان آخر يقول: ((الإدراك الحيواني إما ظاهر وإما باطن، والإدراك الظاهر يكون بالحواس الخمسة وهي مشاعر الإنسان، والإدراك الباطني هو (الوهم)))[2].

ويشير الفارابي إلى هذا التقسيم في العديد من مؤلفاته، مثل: ((فصوص الحكم)) و((التعليقات)) و((عيون المسائل))، وهنا نبحث في كلا التقسيمين المعرفيين اللذين يطرحهما الفارابي:

١ ـ الحواس الظاهرة:

الحواس الظاهرة أو القوة التي يعبر عنها ابن سينا بقوة الإدراك الخارجية، هي الوسيلة المعرفية الأولى التي يستخدمها كل كائن حي في معرفته بالعالم الخارجي؛ لأن المعرفة الحسية هي المرتبة الأولى في الحصول على المعرفة، وتشكل

---

١ ـ الفارابي، أبو نصر، الدعاوى القلبية، حيدر آباد الدكن: مجلس دائرة المعارف العثمانية، ١٣٤٩هـ، ص٩.

٢ ـ فصوص الحكم، مصدر سابق، ص١٤٩.

مقدمة ضرورية في المعرفة العقلية، وعلى هذا تكون الحواس الظاهرة، المرحلة الأولى في مسيرة المعرفة الحسية. ومن خصوصيات هذه الحواس أنها عاجزة عن إدراك المعاني المجردة، بل يقوم إدراكها لتلك المعاني من خلال مقارنتها بالمواد والأحوال الكمية والنوعية والزمكانية.

كما أنها ـ أي الحواس ـ غير قادرة على الاحتفاظ بالمفاهيم والمعاني المحسوسة بعد زوال الأشياء من زاوية الأدوات الحسية؛ لأن المعاني مقرونة بموادها، وفي حال عدم وجود المواد، ستكون المعاني غير مفهومة بالنسبة للحواس، وعلى هذا الأساس لا يمكن للحس أن يدرك شخصاً كزيد من حيث كونه إنساناً، بل يدرك إنساناً على أساس مواصفاته الكمية والنوعية وبواسطة خصوصياته المعينة[(١)].

وبالنظر فيما تقدم، يقسم الفارابي العلوم إلى قسمين: ((سهل الموضوع)) و((صعب الموضوع))، ويرى أن العلوم التي تكون مواضيعها مجردة عن موادها وتخطر بالذهن بسهولة، مثل: علم الهندسة وعلم العدد (الجبر)، هي سهلة الموضوع، أما العلوم التي تكون مواضيعها غير مجردة من موادها، بل تكون دائماً في موادها ومقارنة لها، وأن معرفتها تتم بموادها وأغراضها، ولا يمكن تصور مفاهيمها بشكل كلي في الذهن، مثل: العلم الطبيعي والعلم المدني، حيث مفاهيمهما تكون في موادهما، وتصعب المعرفة الكلية بهما بعد زوال المواد[(٢)]، فهي صعبة الموضوع.

وللفارابي بحوث موسعة في مختلف مؤلفاته حول الحواس الظاهرة، لكننا نكتفي بهذا القدر من الحديث، ونجد أن بعض المحققين الذين ليس لديهم متابعة

---

١ ـ المصدر نفسه، ص١٥٣.

٢ ـ الجدل، مصدر سابق، ص٢٩ ـ ٣٤.

كافية لأفكار الفارابي وما ورد في مؤلفاته، يتهمونه بعدم تسلطه وإلمامه الكافي بمباحث الحواس، وعلى هذا الأساس لم يبحث الموضوع بشكل مفصل[١].

٢ ـ الحواس الباطنة:

في مقابل الحواس الظاهرة، التي تدرك صور المحسوسات والمعاني الجزئية من الخارج، هناك الحواس الباطنة التي مهمتها حفظ وإدراك الصور في داخل النفس بعد زوال المحسوسات. والتشابه بين الحواس الظاهرة والباطنة يكون في أن كليهما لا تدركان الصور المجردة، بل تدرك صوراً يكون لها في الخارج إضافات كمية ونوعية ومكانية وأوضاع خاصة. وفي ذلك يقول الفارابي: ((الوهم والحس الباطن لا يدرك المعنى صرفاً، بل خلطاً ولكنه يستثبته بعد زوال المحسوس))[٢].

ويلخص المعلم الثاني الحواس الباطنة إلى خمس قوى، هي:

أ ـ الحس المشترك.

ب ـ القوة المصورة.

ج ـ قوة الوهم.

د ـ قوة الحافظة.

هـ ـ القوة المفكرة والمتخيلة.

وقد بحث الفارابي بالتفصيل كل واحدة من قوى الحس الباطن المذكورة، ونحن هنا نشير إلى كل واحدة منها إشارة عابرة:

أ ـ الحسّ المشترك: وهو الحسّ الأول من الحواس الباطنة، والذي في الحقيقة يمثل الحدّ المشترك بين الحواس الظاهرة والباطنة، وبه تختم جميع الحواس، والواقع هو أن الإحساس ينشأ منه. وهذه القوة تشبه المرآة التي تنعكس فيها

---

١ ـ الإنسان في فلسفة الفارابي، مصدر سابق، ص١٢٢.

٢ ـ فصوص الحكم، مصدر سابق، ص١٥٣.

صورة جميع الأشياء، مع فارق أن هذه الصورة لا تزول بزوال الأشياء، بل تختزن فيها، ويستطيع الإنسان الاستفادة من هذه الصورة المخزونة حتى أثناء نومه[(١)].

أما الفارق بين هذا الحس مع الحواس الظاهرة الأُخرى، فيكمن في أن الحواس الظاهرة الأُخرى تقوم بأعمال معينة، مثل النظر في الباصرة والسمع في السامعة و... الخ، أما الحسّ المشترك فيدرك جميع تلك الأعمال التي تقوم بها الحواس الخمس في آن واحد.

ولهذا السبب سميت بـ((الحاسة الرئيسة)). وقد جاء في ((آراء أهل المدينة الفاضلة)): ((فكل واحد من هذه الخمس يدرك حساً ما يخصّه والرئيسة منها هي التي اجتمع فيها جميع ما تدركه الخمس بأسرها))[(٢)].

ويضيف الفارابي قائلاً: وكأنما الحواس الخمس تمثل المخبر والجاسوس للقوة الرئيسة، وكل واحدة منها تتصدى لنوع معين من الأخبار، وتنقل أخبار ناحية ومنطقة من مناطق الدولة. أما القوة الرئيسة فهي مثل الملك الذي تصله جميع أخبار الدولة من قبل المخبرين والجواسيس (العيون). وتبعاً لما يراه أرسطو فإنّ الفارابي يرى أيضاً في كتابه ((آراء أهل المدينة الفاضلة)) أن القلب هو مركز الحس المشترك. وأن القلب هو معين ومصدر الحرارة الغريزية، التي تسري منها الحرارة إلى جميع أنحاء الجسم، أما الدماغ فهو القوة النفسانية التي تقوم بالسيطرة على حرارة القلب وتعديلها، لكنه في كتاب ((فصوص الحكم)) جعل مركز الحواس الباطنة هو الدماغ، ومن هنا نراه أقرب إلى النظريات الجديدة في علم النفس، وقد اتبعه في هذا الرأي الجديد ابن سينا في كتاب (النفس).

وفي رسالة (المسائل الفلسفية) جعل الفارابي مكانة الحس المشترك أسمى من

---

١ ـ المصدر نفسه، ص١٥٧.

٢ ـ آراء أهل المدينة الفاضلة، مصدر سابق، ص٨٨ ـ ٨٩.

ذلك، فعهد إليه وساطة الإدراكات العقلية أيضاً، ويصرح بأنه يتصور أحياناً أن العقل يقوم بإدراك صور الأشياء عند مباشرة الحس مع المحسوسات بدون واسطة.

لكن المسألة ليست بهذا الشكل، بل العقل يدرك من خلال وسائط؛ لأنه عندما يكون الحس مباشرة مع المحسوسات، يمكنه الحصول على صورها، وينقلها إلى الحس المشترك، فيقوم الأخير بتخزينها، ومن ثم إرسالها إلى قوة التخيل، فتقوم قوة التخيل بإرسالها إلى قوة التمييز، التي تهذبها وتنقحها ومن ثم ترسلها إلى العقل[1]. وعلى هذا لا يكون هناك نقل مباشر من المحسوس إلى المعقول، إلاّ بواسطة مجموعة من الحواس الباطنة وأولها ((الحس المشترك)).

ب - المصورة: هي قوة تقع في مقدمة الدماغ، ومهمتها تسجيل صور المحسوسات بعد زوالها[2]. ومن حيث الترتيب تأتي هذه القوة بعد الحسّ المشترك. بمعنى أنه عندما يقال مثلاً: هذا الشيء الأبيض مالح، فالمقصود هو أنه ملح، والحقيقة أن هذا الاستنتاج يعتمد على تجربة سابقة مصدرها الحسّ المشترك، الذي حصل على اللون الأبيض بواسطة العين وعلى الملوحة عن طريق الحاسة الذائقة. أما كيف بقيت هذه الصورة الحسيّة؟ واين جرى تخزينها؟ فهو من مهام ((القوة المصورة)) كما يرى الفارابي. وعلى هذا الأساس وصفها بعض الفلاسفة الذين تلوا الفارابي بـ((الحافظة))[3] و((المتخيلة))[4] و((الخيال))[5].

---

١ - الفارابي، أبو نصر، المسائل الفلسفية، تحقيق: الدكتور جعفر آل ياسين، طهران، انتشارات حكمت، ١٣٧١هـ . شمسي، ص١٠٦.

٢ - فصوص الحكم، مصدر سابق، ص١٥٢.

٣ - الغزالي، مقاصد الفلاسفة، ص٣٥٦.

٤ - ابن سينا، رسالة النفس، تحقيق: موسى العميد، طهران: منتدى الآثار الوطنية، ١٣٣١هـ . شمسي، ص٣١.

٥ - الشيرازي، صدر الدين، المبدأ والمعاد، تحقيق: جلال الدين الآشتياني، طهران، منتدى الفلسفة الإيرانية، ١٣٥٤هـ. شمسي، ص٢٤٤.

ومع ذلك، فهذه القوة تشبه المخزن الذي تجمع فيه جميع الإحساسات التي تنقلها الحواس الخمس من عالم المرئيات والأجسام إلى الحسّ المشترك، وتبقى في الذهن بعد زوال المحسوسات من مرئيات وأجسام، فمهمة المصورة في الحقيقة هو جمع وحفظ وتثبيت الصور بعد زوال المحسوسات، وليس إدراكها؛ لأن الإدراك والحكم في هذه المرحلة هو مهمة الحسّ المشترك الخاصة.

ج ـ **الوهم:** وهو القوة التي تقوم بإدراك محصول ما جرى جمعه في القوة المصورة، وحسب ما يعبر عنه الفارابي: ((هي قوة تدرك من المحسوس ما لا يمكن إحساسه، مثل القوة الموجودة في النعجة عندما تتصور في حاستها صورة الذئب، فيظهر في حاستها عداء الذئب وحقارته! دون أن يكون ذلك مدركاً من ناحية الحسّ))[(١)].

د ـ **الحافظة:** هي القوة التي تأخذ إدراكات المعاني غير المحسوسة الحاصلة من المحسوسات الجزئية بواسطة القوة الوهمية وتخزنها في نفسها، وكما أن الحسّ المشترك يعتبر مخزن إدراكات الحواس الخمس، والمصورة مخزن إدراكات الحس المشترك، والقوة الوهمية مخزن إدراكات المصورة، فالحافظة هي خزانة الصور الوهمية[(٢)]. مع هذا الفرض المسبق، وهو أن إدراك الصور عمل مشترك بين الحس الظاهر والباطن، والحس الظاهر يدرك ذلك وبعدها يدرك الحس الباطن المعاني.

وتعتبر ((المصورة)) أقرب القوى إلى المحسوسات، أما الحافظة فهي أقرب قوة من المجردات.

هـ ـ **المفكرة والمتخيلة:** استعمال وتجزئة وتركيب (توفيق) المعاني والصور الموجودة في القوة الحافظة والقوة المصورة، يمكن أن يجري على يد واحدة من

---

١ ـ فصوص الحكم، ص١٥٢.

٢ ـ المصدر السابق نفسه.

القوتين. فإذا جرى ذلك بواسطة عقل وروح الإنسان، يطلق على ذلك القوة المفكرة، أما إذا جرى بواسطة الوهم فيسمى بالقوة المتخيلة. وعلى هذا جمعنا بين المفكرة والمتخيلة اللتين تعتبران وجهين لعملة واحدة.

ويشير الفارابي في ((فصوص الحكم)) إلى هذا المعنى عندما يقول: ((التي تتسلط على الودائع في خزانتي المصورة والحافظة فتخلط بعضها ببعض وتفصل بعضها عن بعض وانما تسمى مفكرة إذا استعملها روح الإنسان والعقل. فإذا استعملها الوهم سميت متخيلة))[(١)].

والمعلم الثاني من خلال مساواته بين القوتين المفكرة والمصورة، يسعى لأن يكشف عن علاقة وارتباط بين الحسّ والتخيل. فالقوة المتخيلة لديه تحمل جانباً وبعداً ابداعياً يمكّنها من تجزئة وتحليل ودمج بين أنواع الصور وأجزائها، كما هي تستطيع محاكات الصور الحسية المخزونة في الحافظة والمصورة، وأحياناً تحاكي المعقولات، وأحياناً أيضاً تقوم برسم ووضع ملامح القوة الغازية أو القوة النزوعية أو مختلف الأمزجة، بنحو عندما يكون مزاج البدن رطباً، تقوم بتقرير تلك الرطوبة والاخبار عنها بواسطة دمج مجموعة من المحسوسات التي تعبر عن الرطوبة، أما إذا كان مزاج الجسم هو اليبوسة فتقوم بنقل ذلك والأخبار عنه، وهكذا إذا كان المزاج (الطبيعة الجسمية) باردة أو حارة[(٢)].

ويورد الفارابي بحثاً مسهباً حول دور القوة المتخيلة في الأحلام والرؤيا التي يراها الإنسان، ففي ((فصوص الحكم)) وبأسلوب عرفاني يرى أن تسلط قوة الخيال على سائر القوى البشرية، يوجد قدرات يمكن تصور جميع الصور المتخيلة فيها وتصبح بصورة مشاهدة، كما أنه لو تغلّب الإنسان على باطنه بالقوة الروحانية،

---

١ ـ المصدر نفسه، ص١٥٢ ـ ١٥٣.

٢ ـ آراء أهل المدينة الفاضلة، مصدر سابق، ص١٠٨ ـ ١٠٩.

يحصل لديه نوع من الشعور، فيسمع أصواتاً خاصة ويرى أشخاصاً لا تصل إليهم يد الظواهر، ويكون محظوظاً بتشعشعات الملكوت الأعلى، فيطلع على أسرار الغيب، كما يحصل ذلك التشعشع في حالة النوم، وأثناء السكون وهدوء الحواس والمشاعر وفي رؤيا الإنسان[(١)] .

وفي كتاب ((آراء أهل المدينة الفاضلة)) يتجاوز الفارابي المباحث العقلية الصرفة التي ورثها من الكلاسيكيين اليونانيين، فيقوم بتفسير المبادئ الدينية مستخدماً في ذلك المنهج الفلسفي، فيقول بشأن مكانة القوة المتخيلة: ((عندما تصل المتخيلة إلى ذروة كمالها، تستلم في اليقظة، جزئيات زمن حالها ومستقبلها من العقل الفعّال (ملك الوحي)))[(٢)] . ومن خلال المجاري المعرفية للمتخيلة يصل الفارابي إلى قضايا أساسية مثل: النبوة، الإمامة، وسياسة الرئيس الأول، فيقول: ((بما يفيض منه إلى قوة المتخيلة نبياً منذراً))[(٣)] .

وفي الحقيقة، أن فلسفة الفارابي السياسية ومدينته الفاضلة تقومان على أساس الرئيس الذي وصل من حيث القوة المتخيلة إلى درجة الكمال.

القوة الناطقة:

يقسم الفارابي في رسالة (السياسية) القوى الإنسانية إلى ناطقة وبهيمية[(٤)] . وفي ((السياسة المدنية)) يرى ان النفوس الإنسانية تشمل أربع قوى هي: الحساسة، الناطقة، النزوع، والمتخيلة. وفي تعريفه للقوة الناطقة التي تعتبر الفصل المميز بين الإنسان وسائر الموجودات وتلعب دوراً فائقاً مقارنة بالقوى الأُخرى، يقول:

---

١ ـ فصوص الحكم، مصدر سابق، ص١٥٨.

٢ ـ آراء أهل المدينة الفاضلة، مصدر سابق، ص١٢٥.

٣ ـ المصدر السابق نفسه.

٤ ـ الفارابي، أبو نصر، السياسية، تحقيق: يوحنا، قمير، بيروت، دار المشرق، ١٩٨٦م، ص٨.

((بواسطة القوة الناطقة، نحصل على العلوم والصناعات. وبوسيلتها يتم التمييز بين الحسن والقبيح من الأعمال والأخلاق. وعن طريقها يفكر الإنسان وماذا عليه أن يعمل وأن لا يعمل. وبواسطة ذلك يمكن التمييز بين النافع من الضار والمفرح من المؤلم)). ويضيف الفارابي على ذلك فيقسم القوة الناطقة إلى ناطقة نظرية وناطقة عملية، ومن ثم الناطقة العملية يقسمها إلى قسمين ((المهنية)) و((المرويّة))، ويقول في تعريف كل واحدة من القوتين النظرية والعملية: القوة النظرية، هي التي يدرك من خلالها الإنسان علوماً لا يجري العمل بها بالضرورة. أما القوة العملية فهي عبارة عن القوة التي تحصل عن طريقها المعرفة بأمور يجري العمل بها بالضرورة، استناداً إلى إرادة الإنسان.

وبواسطة القوة المهنية يكون الإنسان فناناً وصناعياً (من أصحاب الصناعات) وبواسطة القوة المرويّة التي تعتبر مصدراً في الفكر، يفكر الإنسان في الأُمور التي يجب القيام بها أو التي يجب أن لا يقوم بها[(١)]. وفي الحقيقة فإنّ القوة العملية تكون في خدمة القوة النظرية[(٢)].

ويرى الفارابي أن القوة الناطقة إلى جانب القوة المتخيلة، تشكلان مجرى استلام الفيوضات الإلهية التي تصل إلى هذه القوى عن طريق العقل الفعّال، كما يعتقد أن العقل الفعّال لو اشتمل على جزئي القوة الناطقة، فهذا الإنسان سيكون حكيماً وفيلسوفاً وعقلانياً ومتعقلاً كاملاً، وإذا وصل فيض العقل الفعّال إلى قوته المتخيلة، فسيكون نبياً ومنذراً، وهذا الإنسان سيكون في أسمى مراتب الإنسانية، وفي الحقيقة يكون قد حصل على أول شروط الرئيس الأول في المدينة الفاضلة التي يقول بها الفارابي[(٣)]. ويسمي الفارابي مثل هذا الإنسان الذي بلغ مرتبة الكمال

١ ـ السياسة المدنية، مصدر سابق، ص٣٢ ـ ٣٣.

٢ ـ آراء أهل المدينة الفاضلة، مصدر سابق، ص١٠٦.

٣ ـ المصدر نفسه، ص١٢٥.

من حيث القوتين الناطقة والمتخيلة، إضافةً إلى كونه فيلسوفاً ونبياً، ((ملكاً)) و((رئيساً أولاً)) و((واضعاً للنواميس)) أيضاً[(١)].

٣ ـ الإدراك الحسّي:

ما تحدّثنا عنه في مبحث الحواس الظاهرة والباطنة وأجزائها وتركيباتها، كان في الحقيقة مقدمة لمبحث ((الإدراك الحسّي)) وهو شيء بسيط ينتهي إلى نوع من الوحدة الإدراكية بكثرة الأجزاء وكثرة عمليات القوى النفسانية. وقد أورد الفارابي في كتابه ((آراء أهل المدينة الفاضلة)) فصلاً مستقلاً تحت عنوان ((كيف تصير هذه القوى والأجزاء نفساً واحدة)) ويرى: كما أن حقيقة النفس الإنسانية واحدة، فالفعل الصادر عنها واحد أيضاً.

وعلى هذا الأساس، فإنّ الأعمال الخاصة التي تقوم بها جميع قوى الحس الظاهرة والباطنة، تطرح ضمن عملية إنتاج واحدة تحت عنوان الإدراك الحسّي. ولتوضيح هذه المسألة، نتحدث عن قسمي الإدراك الخارجي والإدراك الداخلي بشكل مستقل.

أ ـ الإدراك الخارجي: ويرتبط بالحواس الخمس الظاهرة والتي يمكن تلخيص عناصرها الأساسية في الموارد التالية:

١ ـ يرى الفارابي عدم اكتمال الإحساس إلاّ بواسطة الأدوات والوسائل الجسمانية، حتى يجري رسم صورة المحسوس مثل شبح مع ملحقاته الغريبة والبعيدة[(٢)]. بمعنى أن العمليات الحسية تجري عن طريق أدوات وأعضاء هذه الحواس فقط، مثل العين فيما يتعلق بالنظر، والأُذن فيما يتعلق بالسمع، وهذا يختص به الحس الظاهر، أما ما يجري في مرحلة رسم صورة المحسوسات، فيتعلق

---

١ ـ الفارابي، تحصيل السعادة، تحقيق: الدكتور جعفر آل ياسين، بيروت، دار الأندلس، ١٤٠٢هـ، ص٩٢ ـ ٩٣.

٢ ـ فصوص الحكم، مصدر سابق، ص١٥٩ ـ ١٦٠.

بالحسّ المشترك وسائر القوى الباطنة. وعلى هذا فالأعضاء والأدوات الجسمانية لا يمكنها إدراك المعاني المجردة، بل إن مدركاتها تكون دائماً ملازمة لغطاءات غريبة وملحقات (مرفقات) مادية. إذا لا يمكن للحسّ إدراك المحسوسات بشكل مجرد عن الكم والكيف والزمان، وعلى حدّ تعبير الإمام محمد الغزالي، لا يمكن للحسّ إدراك اللون إلاّ أن يكون إلى جانبه، طول وعرض وأبعاد أُخرى بعيدة عن ذاته[1].

وقد سبق وقلنا إن إدراكات قوى الحسّ الباطنة ليست مجردة بشكل تام أيضاً، بل هي مرفقة بمظاهر مادية.

٢ ـ كما مرّ سلفاً، يرى الفارابي أن الحسّ الظاهر لا يدرك المعنى المجرد، بل يجب أن يكون المعنى ممزوجاً بمواد أُخرى لإدراكها من قبله، كما أنه لا يستطيع الاحتفاظ بصورته بعد زوال المحسوس. إذا الحسّ لا يدرك زيداً من جهة مجرد كونه إنساناً، بل لأنه إنسان يمتلك حالات أكثر من حيث الكم والكيف والوضع والزمان وغير ذلك. في حين لو كانت هذه المواصفات جزءاً من حقيقة الإنسان، لشاركه فيها جميع الناس، والحسّ في مثل هذا الفرض، يمكنه إدراك الصورة بدون مظاهرها المادية بعد زوال المحسوسات أيضاً[2].

٣ ـ يقترن الشعور (الإحساس) باللذة أو الألم عادة، فلو كان بكيفية ملائمة ومقبولة تكون هناك لذة، أما إذا كان غير مقبولاً أو منفوراً فسيؤدي إلى الألم[3].

٤ ـ الإدراك الحسّي مجموعة عمليات تستطيع النفس البشرية الإتيان بها عن طريق مختلف القوى الظاهرة والباطنة، وهي ليست فقط من عمل الحسّ. وفي ذلك يقول المعلم الثاني الفارابي: ((الإدراك يرتبط بالنفس، والحواس لا تملك شيئاً فيما عدى الشعور بالمحسوسات، سوى الانفعال، وسبب ذلك هو أن الحواس

١ ـ الغزالي، الإمام محمد، مقاصد الفلاسفة، ص٢٤٦.

٢ ـ فصوص الحكم، مصدر سابق، ص١٥٢.

٣ ـ المصدر نفسه، ص١٤٠.

تنفعل أحياناً من المحسوس، فتشتغل النفس به، لكن ذلك الشيء المحسوس، لا يشعر به ولا يدرك)) (١).

وعلى أساس ذلك، يرى الفارابي ثلاثة أشياء أساسية في الإدراك الحسّي، هي:

المحسوس، الحواس، والنفس المدركة. وطبعاً وضعُ الحواس في عرض النفس المدركة لا يعني أنها خرجت من دائرة القوى النفسانية؛ لأن الحاسة واحدة من قوى النفس عند الفارابي. وعلى هذا، فجميعها يشترك في جميع عمليات الإدراك.

ب ـ الإدراك الداخلي: هو مجموع الوظائف والمهام التي تقوم بها قوى الحس الباطنة، أي الحسّ المشترك، المصورة، الوهمية، الحافظة، المفكرة والمتخيلة. وتفصيلها يكون في الفقرات الست التالية:

١ ـ الحس الباطن لا يمكنه إدراك المعاني المجردة كما هو الحال بالنسبة للحس الظاهر، بل يكون إدراكه ممزوجاً بالكيفيات الحسية ومرفقاتها المادية، لكنه يختلف عن الحسّ الظاهر في كونه يستطيع الاحتفاظ بمعاني المحسوسات بعد زوال المحسوس أيضاً، وهذا الحفظ للصور والمعاني مهم جداً في المعرفة الحسية؛ لأنه يمكن الاستعانة بالصور الذهنية الماضية واستعادتها عند مواجهة الصور الحسية الجديدة، وعقد مقارنة بينها ومن ثم الحكم فيها، على سبيل المثال قد يجد الإنسان مادة بيضاء ويقول: هذه حلوة ويقصد بذلك حبة السكر. فهذا العمل يكون تاماً عندما يستند إلى تجربة سابقة، والمسألة في القوة المتخيلة تكون مهمة أكثر.

٢ ـ قلنا أن صورة المحسوسات بعد زوال المحسوس والتي تدار من قبل الحسّ المشترك تبقى محفوظة في القوة المصورة والوهم يدرك تلك المحفوظات غير الحسيّة، ومدركات الوهم يجري خزنها في قوة الحافظة (الذاكرة)، أما القوة التي

---

١ ـ التعليقات، مصدر سابق، ص٢.

تقوم بتحليل وتركيب مخزونات الحافظة (الذاكرة) والمصورة فهي القوة المفكرة أو المتخيلة.

٣ ـ المهمة الأساسية للقوة المتخيلة، هي تحليل وتركيب الصور الحسية المخزونة في القوتين الحافظة (الذاكرة) والمصورة (التصويرية)، هذا العمل يتم بالنسبة للمتخيلة مع الابداع، فيمكنها الجمع أو الفصل بين الصور والمعاني المعينة بواسطة الحسّ.

٤ ـ القوة المتخيلة التي تأتي في آخر مراحل القوى الباطنة، لها مكانة مرموقة بين جميع القوى، بمعنى أنها تقع بين الحاسة والناطقة، فلها من جهة منزلة الرئاسة، لأن جميع القوى الظاهرة والباطنة تقوم بخدمتها، ومن جهة أُخرى لها منزلة الخدم؛ لأنها تقوم بخدمة القوتين النزوعية والناطقة. وعلى هذا، فالمتخيلة تقع ضمن منظومة إلزامية منفعلة في كلا المنزلتين، لكنها وحسبما يرى الفارابي لو عاد طرفاها إلى كمالاته الأولية، أي عدم القيام بأفعالهما الخاصة، كالحالة التي تطرأ عليهما عند النوم ـ مثلاً ـ فستكون المتخيلة متفردة بنفسها وتتحرر من صور المحسوسات التي تصلها عن طريق الحواس، وكذلك عن خدمة القوتين الناطقة والنزوعية، فتعمل بفاعلية وتذهب باتجاه الصور المخزونة لديها وتأخذ بتحليلها وتركيبها، وإضافة إلى ذلك تمارس مهمتها الخاصة أيضاً أي ((المحاكات)) [١].

٥ ـ القوة المتخيلة عند الفارابي لها ارتباط وثيق بالعديد من الميول والعواطف والأعمال العقلية والحركات الإرادية لدى الإنسان، ويمكنها توجيه القوة النزوعية نحو جهة معينة وتسيير أشواق ورغبات الإنسان باتجاه محدد. يقول الفارابي في كتاب ((آراء أهل المدينة الفاضلة)): ((عندما تجد القوة المتخيلة، القوة

١ ـ آراء أهل المدينة الفاضلة، مصدر سابق، ص١٠٨.

النـزوعية مستعدة قريباً لقبول حالة أو وضع معين مثل الغضب أو الشهوة أو بشكل عام مستعدة لقبول فعل معين، في تلك الحالة تقدم تقريراً عن القوة النـزوعية وتقوم بتصويره من خلال تركيب أفعال مهمتها وعملها هو إعطاء صورة وإبراز حالة لهذه الملكة أي ذلك الاستعداد القريب))[١] .

٦ ـ ما يصل إلى القوة المتخيلة لا يكون عن طريق الحواس فقط، بل العقل الفعّال أيضاً يعتبر أحد مصادر هذه القوة، حيث يلقى إليها في اليقظة أو المنام، من خلال الرؤيا الصادقة أو الأخبار الغيبية. وفي هذا الصدد يقول الفارابي: ((ما يعطيه العقل الفعّال من هذه الجزئيات إلى القوة المتخيلة، يكون عن طريق المنام والرؤيا الصادقة، وما يمنحه لها من المعقولات، فهو من النوع الذي تقبل به المتخيلة بالواسطة وأخذ محاكياتها (قرائنها) بدل أن تكون هي نفسها، وبواسطة الإخبار عن الغيب والأُمور الإلهية. وعلى أية حال، فجميع هذه الأُمور، تحصل في المنام أو في اليقظة، سوى أن الذي يحصل في اليقظة قليل ويحدث عن القليل من الأشخاص، وأما ما يحصل في المنام فهو أكثر في الجزئيات وأقل منه في المعقولات))[٢] .

ثانيا ـ المعرفة العقلية:

في مبحث المعرفة الحسية قلنا إن مصدر تلك المعرفة هو المحسوسات التي تنتقل صورها إلى حسّ فتشكل مادة معرفية، وعلى هذا الأساس، لو لم تكن الشمس، لما استطعنا تحديد الألوان، ولو لم يكن الطعام، لما استطعنا تمييز مذاق عن آخر، أما في المعرفة العقلية فنواجه السؤال نفسه أيضاً، وهو: ما هي مصادر المعرفة العقلية؟ فهل هي المبادئ الفطرية الموجودة في ذات الإنسان، والتي يدركها

---

١ ـ المصدر نفسه، ص١١٠.

٢ ـ المصدر نفسه، ص١١٢.

دون الحاجة إلى حاسة معينة؟ أم هي الفيوضات التي تصل إلى العقل المستفاد عن طريق العقل الفعّال؟ فهذه الأسئلة المطروحة حول علاقة العاقل والمعقول، والحسّ والعقل وما إلى ذلك، نحاول الإجابة عنها في هذا القسم من الكتاب، ولكن نجد من الضروري بيان معاني العقل قبل الحديث عن المعرفة العقلية.

معاني العقل وأقسامه:

للفارابي بحث تحت عنوان (رسالة في معاني العقل)[١] يعدد فيها ستة أنواع من المعاني للعقل تغنينا الإشارة إليها عن الكثير في ذلك:

١ ـ العقل من وجهة نظر العامة:

ومفهوم هذا العقل مصدره أكثر من أي شيء آخر الذهنيات والقيم الدينية والفضائل المعنوية لجمهور الناس. وفي هذا يقول الفارابي: ((يرى الناس ان العاقل هو الذي يحتاج إلى الدين، والدين لديهم هو الفضيلة. لذلك فالمقصود بالعاقل هنا هو الشخص الفاضل الذي يحسن الرأي في استنباط الخير والشر، لكنهم يأبون تسمية العاقل على الشخص الذي يحسن استنباط الشرور، بل يسمونه متحايلاً وداهيةً وأمثال ذلك))[٢].

٢ ـ العقل من وجهة نظر المتكلمين:

العقل الذي يتحدث عنه المتكلمون في حواراتهم ويكررونه ويقولون: هو الشيء الذي يفرضه العقل أو يرفضه العقل أو يقبل به العقل، فالمقصود بالعقل هنا، المشهورات والبديهيات التي يعترف بها الجميع ويقرّ بها دون أي وقفة وتأمل[٣].

---

١ ـ رسالة في معاني العقل، إعداد: محمد أمين الخاجي، سنة ١٩٠٧ مطبعة السعادة مصر.

٢ ـ المصدر نفسه، ص٤٥، فصول منتزعة، مصدر سابق، ص٥٨.

٣ ـ معاني العقل، مصدر سابق، ص٤٧.

لكن الفارابي يتهم المتكلمين بالتناقض، إذ يتحدثون عن العقل بالذي قال به أرسطو في كتاب (البرهان)، لكنهم في الاستخدام يقصدون به المشهورات والبديهيات.

٣ ـ العقل الفطري:

وقد ذكر ذلك أرسطو في كتابه (البرهان) ويقصد بذلك قوة النفس الإنسانية التي بواسطتها (بالفطرة وبالطبع) يحصل لديه يقين بالمقدمات الكليّة الصادقة والضرورية، بلا أي قياس وتفكير، بل من الممكن حصوله عليها بشكل فطري وطبيعي منذ ولادته وبدون الالتفات إلى كيفية حصولها أو من أين جاءت إليه. وهذه القوة جزء من النفس، حيث تكتسب المعرفة البديهية دون الحاجة إلى التفكير أو التأمل، وحصول اليقين بمبادئ ومقدمات العلوم النظرية.

٤ ـ العقل التجريبي:

يرى المعلم الثاني أن العقل الحاصل من التجربة هو الذي يأتي من كثرة التجارب وخلال فترة زمنية طويلة، بما يعطي للإنسان إمكانية في استنباط الرأي الصائب والوصول إليه بدون الاستفادة من الاستدلال والبرهان. والعقل التجريبي جزء من النفس والذي يحصل عليه الإنسان من خلال الاستمرار في القيام بممارسة أو عادة معينة، بما يفيد بحصول يقين في المسائل والمقدمات في شؤونه الإرادية، وبامتداد عمر الإنسان، يمتد عمر هذه التجربة أيضاً، فيكون الإنسان قادراً على إدراك العديد من القضايا من خلال تكرارها، وكلما امتد الزمن ازدادت تجارب الإنسان ووسعت دائرتها.

وعلى هذا الأساس، فالإنسان في هذا النوع من العقل متمايز ومتفاضل فيما بينه. فكل واحد يمتلك عقلاً أكمل في نوع من القضايا والمسائل، أي أنه لا يحتاج في إبداء رأيه إلى تأمل أو استدلال. فيقبل رأيه عند المشورة دون الحاجة لأن يأتي بدليل، لذلك من الصعب أن تجد مثل هذا الإنسان إلاّ في مراحل متقدمة من

العمر، لأن هذا الجزء من النفس يحتاج إلى طول وامتداد التجربة التي لا تتأتى إلاّ بمرور الوقت[١].

ويسمي الفارابي هذا النوع من العقل في ((فصول المدني)) بـ((العقل العملي)) ويقول: ((هو قوة بها يحصل للإنسان عن كثرة تجارب الأُمور وعن طول المشاهدة للأشياء المحسوسة...))[٢]. ثم يقوم الفارابي بتقسيم عمل هذا العقل إلى ثلاثة أقسام هي: ((التعقل المدني))، ((التعقل المشوري)) و((التعقل الخصومي)). ويرى أن العقل التجريبي هو أفضل وأجدر قوة استنباط للخيرات والغايات الشريفة، من أجل الوصول إلى السعادة القصوى[٣].

٥ ـ العقل النظري:

يسمي الفارابي هذا العقل في كتابه ((آراء أهل المدينة الفاضلة)) بـ((العقل الإنساني)) وفي كتابه ((عيون المسائل)) بـ((العقل العلمي))، ويعرفه كالتالي: ((العقل العلمي وهو الذي يتم به جوهر النفس ويصير جوهراً عقلياً بالفعل))[٤]. بعبارة أُخرى: هو قوة يحصل الإنسان بها على علم يقيني بالمقدمات الكلية الضرورية التي تعتبر مبادئ جميع العلوم بشكل طبيعي وبدون الاستدلال والقياس[٥].

ولهذا العقل مراتب ثلاث:

---

١ ـ المصدر نفسه، ص٤٧ ـ ٤٨.

٢ ـ فصول منتزعة، مصدر سابق، ص٥٤ ـ ٥٥.

٣ ـ المصدر السابق، ص٥٥ ـ ٦٢؛ عيون المسائل، تحقيق: أحمد ناجي الجمالي، القاهرة: مطبعة السعادة، ١٩٦٦م، ص٧٤؛ معاني العقل، مصدر سابق، ص٤٩.

٤ ـ عيون المسائل، مصدر سابق، ص٧٤.

٥ ـ فصول منتزعة، مصدر سابق، ص٥٠ ـ ٥١؛ آراء أهل المدينة الفاضلة، مصدر سابق، ص١٠١.

أ ـ العقل الهيولي أو بالقوة.

ب ـ العقل بالملكة أو بالفعل.

ج ـ العقل المستفاد.

والعقل النظري في الحقيقة، يعتبر مبدأ المبادئ في معرفة الإنسان بالكائنات الطبيعية (غير الإرادية) وهذا العقل يكون بالقوة ما دام العلم بالأوائل والبديهيات لم يصل للإنسان، أما إذا حصل له ذلك فسيكون بالفعل. وفي هذه الحالة يكون استنباطه متقناً، ولا سبيل للخطأ فيه، بل جميع مستنبطاته من العلوم الصادقة واليقينية. ففي ((الفصول المنتزعة)) يكتفي الفارابي بهذين القسمين فقط، لكنه في ((عيون المسائل))، و((آراء أهل المدينة الفاضلة))، و((معاني العقل))، و((السياسة المدنية)) قسمها إلى ثلاثة أقسام:

أ ـــ **العقل الهيولي**: وجاء في تعريفه: ((النفس أو جزء من النفس أو قوة من قوى النفس أو شيء ذاته معدّة لانتزاع ماهية الموجودات وصورها من موادها))[1]. وعلى هذا فالعقل بالقوة، مجرد استعداد أو قابلية لانتزاع ماهية الأشياء وصورها، وإمكانيات هذا العقل شبيه بإمكانيات الهيولى التي يمكن أن تصير في أشكال مختلفة، ولربما لهذا السبب سمى الفارابي العقل بالقوة بـ((العقل الهيولي)).

والعقل بالقوة كالصفحة البيضاء التي يمكن رسم صور المعقولات عليها أو حسب تعبير المعلم الثاني كالعجينة يمكن إخراجها بأشكال وصور مختلفة. وبهذا يتمايز العقل الهيولي عن المادة الجسمانية؛ لأن العقل الهيولي، لا يقبل بأعماق الصور، بل فقط بسطوحها وجزئياتها[2].

ب ـــ **العقل بالملكة**: عندما ينتزع العقل بالقوة ماهية الموجودات وصورها بدون

---

١ ـ معاني العقل، مصدر سابق، ص٤٩.

٢ ـ المصدر السابق نفسه.

موادها، تنتقش فيه صور المحسوسات، وتصير جزءاً منه، يصبح بذلك العقل بالقوة عقلاً بالفعل. بعبارة أُخرى: يتعقل ذات المعقول في البداية، وينتزع من مواده، فيصبح المعقول بالقوة، وبعد أن يكون وجوده مفارقاً يصبح مغايراً لوجوده الأولي، يجري تعقله ثانية ويصبح معقولاً بالفعل[1]. وعلى هذا يمكن للعقل بالفعل أن يكون له جهتين: إذا أدرك المحسوسات يصبح عقلاً بالقوة، أما إذا أصبحت له معرفة بذاته، فهو عقل بالملكة، وبشأن كيفية تحول العقل من حالة القوة إلى الفعل، يرى الفارابي في ((آراء أهل المدينة الفاضلة)) أن العقل الفعّال هو المسؤول عن تحويل العقل بالقوة إلى عقل بالفعل[2].

ج ـ **العقل المستفاد**: العقول الإنسانية الثلاثة، تقوم بالتعقل بشكل دائم، فدائرة العقل بالقوة هي انتزاع صور المحسوسات، ودائرة عمل العقل بالفعل، هي تعقل الصور العقلية المجردة في العقل بالقوة، أما دائرة العقل المستفاد، فتكون في المعقولات بالفعل، بمعنى أن العقل بالفعل عندما يريد تعقل المعقولات التي تكون صوراً معقولة بالفعل بالنسبة له، يتحول هذا العقل بالفعل إلى عقل مستفاد. وعلى هذا، فالعقل المستفاد يعتبر أعلى مراتب العقل الإنساني، وهو كالصورة بالنسبة للعقل بالفعل، كما أن العقل بالفعل بالنسبة للعقل المستفاد كالمواد. والعقل بالفعل بالنسبة للعقل بالقوة كالصورة، والعقل بالقوة بالنسبة للعقل بالفعل كالمواد، ولهذا يعتبر الفارابي العقل المستفاد بمثابة مجموع المعقولات المجردة وهو تاج على رأس العالم الأرضي، وفيما وراء هذا العالم العلوي أو دائرة الجواهر المفارقة (المجردة) التي يعتبر العقل الفعّال أقرب العقول إليها، وبهذه المكانة المهمة، يبتعد العقل المستفاد كلياً عن انتزاع المحسوسات وإدراك الصور المحسوسة، وتختص دائرته بإدراك المعقولات المجردة.

---

١ ـ المصدر نفسه، ص٥٠.

٢ ـ آراء أهل المدينة الفاضلة، مصدر سابق، ص١١٢.

٦ ـ العقل الفعّال:

كما أشرنا في فصلي ((الميثولوجيا)) و((الأُنطولوجيا))، فهذا العقل ليس من العقول البشرية، بل هو العقل العاشر في القوس التنازلي للعقول العشرة ويقع في عالم ما فوق القمر، أما ذكره ضمن سلسلة العقول البشرية فيأتي لمجرد أن الفارابي وضعه ضمن تلك العقول في رسالته ((معاني العقل)) والتي اتبع فيها ما قاله أرسطو في مقالته الثالثة من كتاب (النفس). يقول الدكتور العاتي في ذلك: ((قضية العقل الفعّال واحدة من القضايا المعقدة جداً في الفكر الفلسفي القديم والتي بقيت إلى الآن لدى الفلاسفة المسلمين، وقد طرحت لأول مرّة من قبل أرسطو الذي اعتبره عقلاً مفارقاً لا ينفعل أبداً، ولا يمتزج بالمادة ويكون خالداً ازلياً. وعبارة أرسطو هذه أضحت بعده معركة الآراء، وكان للفلاسفة المسيحيين في القرون الوسطى حولها تفاسير وتأويلات عديدة. فـ((الاسكندر الافروديسي)) كان يرى أن العقل الفعّال هو الله وهو العلة الأُولى[١]. أما ((ثامسطيوس))(٣١٧ ـ ٣٨٨م) فقد اعتبره قوة من قوى النفس))[٢]. ومن الفلاسفة المسلمين اعتبره ((الكندي)) الذي كان قبل الفارابي، ((العلة الأُولى)) لجميع العقول الثواني[٣].

وبعد أن يرفض الفارابي رأي الإسكندر الافروديسي وثامسطيوس، يعتقد أن للعقل الفعّال جوهراً مفارقاً، وهو آخر سلسلة العقول العشرة، ويقوم باستلام الفيض من المبدأ الأول فيوصله إلى عالم ما دون القمر، ويمنح النفس صوراً عقلانية، كما يفيض على الموجودات صوراً جوهرية. لذلك يسمي الفارابي العقل الفعّال بـ((واهب الصور))[٤]. ويرى الفارابي فيما يتعلق بالعقل الفعّال أن الصور

---

١ ـ يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مصر: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٣٦م، ص٣٠٢.

٢ ـ العاتي، إبراهيم، المصدر نفسه، ص٥٩.

٣ ـ الكندي، رسالة في العقل، ص ٣ ـ ٤.

٤ ـ عيون المسائل، مصدر سابق، ص٧٥.

المفارقية ليست في المادة، وأن العقل بالفعل يشبه العقل المستفاد نوعاً ما، وأن مهمة العقل الفعّال منحصرة في عالم ما دون القمر، أي عالم الكون والفساد. وهذا العقل يسبب من جهة وجود النفس الأرضية ومن جهة أُخرى وجود العناصر الأربعة، أي الماء والهواء والنار والتراب، وذلك عن طريق الأفلاك(١).

ويضع الفارابي في كتابه ((السياسة المدنية)) العقل الفعّال في المرتبة الثالثة من مراتب الوجود، فيعبر عنه بالروح الأمين وروح القدس، ويقول: ((العقل الفعّال هو الذي ينبغي أن يقال أنه الروح الأمين وروح القدس ويسمى بأشباه هذين من الأسماء ورتبته تسمى الملكوت وأشباه ذلك من الأسماء))(٢).

الإدراك العقلي:

بعد بيان معاني العقل وأنواع العقول، نجد من الضروري الإشارة إلى كيفية الإدراك العقلي، وخاصة إلى موضوعين مهمين، أي مصدر ومنشأ المعرفة العقلية وعلاقة العاقل بالمعقول.

ففيما يتعلق بمنشأ المعرفة العقلية، يستخدم الفارابي وعلى أساس مفروضاته التي أشرنا إليها في مبحثي الميثولوجيا والأُنطولوجيا، ((قوس النزول)) و((قوس الصعود))، وعلى أساس قوس النزول، يبدأ من الباري عزّ وجلّ حتى العقل العاشر في عالم ما فوق القمر وبواسطة العقل الفعّال الذي يعتبره ((واهب الصور)) تفيض جميع العلوم والمعارف إلى العقل الإنساني. ولأننا بحثنا ذلك بالتفصيل في موضوع المعرفة الإشراقية الذي سيأتي ضمن هذا الفصل، فإنّنا نعزب عن الحديث عنه هنا.

وعلى أساس القوس الصعودي، فإنّ الفارابي يبحث عن منشأ المعرفة العقلية

---

١ ـ المصدر نفسه، ص٦٩؛ آراء أهل المدينة الفاضلة، مصدر سابق، ص٧٧ ـ ٧٩.

٢ ـ السياسة المدنية، مصدر سابق، ص٣٢.

في ((المعرفة الحسية)) والعقل يستفيد من صور وماهيات المحسوسات ويجرب متعلقاتها المادية ومواصفاتها الحسية. وعلى هذا يصرّح الفارابي في كتابه ((التعليقات)) فيقول: ((إنّ النفس تدرك الصور المحسوسة بالحواس وتدرك الصور المعقولة بتوسط صورها المحسوسة إذ تستفيد معقولية تلك الصور من محسوسيتها، ويكون معقول تلك الصور لها مطابقاً لمحسوسها وإلاّ لم يكن معقولاً لها))[١].

ويضيف المعلم الثاني قائلاً: ((المعارف تحصل لدى الإنسان بالحواس وإدراك الكليات عن طريق إحساس الجزئيات)) وتجدر الإشارة إلى أن كيفية الإدراك والمنشأ المعرفي لجميع أقسام العقول الإنسانية، ليس متساوياً. وقد قلنا من قبل أن العقل الفطري يرتبط فقط بالمعرفة البديهية، والعقل عند المتكلمين يطلق على البديهيات، وأن العقل التجريبي أو العقل العملي والذي يسمى اليوم بـ((العقل المعاش) تعود جذوره ومنطلقاته إلى الحسّ والتجربة.

علاقة الذات المعرفة بالموضوع المعرف:

تحتل العلاقة بين الذات المعرّفة والموضوع الذي يجري تعريفه مكانة مهمة في فلسفة الفارابي. وبينما لا يوجد أي خلاف حول الارتباط بين التصورات الإنسانية للأشياء وحقيقتها الخارجية، يجري الحديث في تماثل التصورات مع الواقع الموضوعي أو حجم التطابق بين التصورات المذكورة والأشياء الموجودة على أرض الخارج، أو حجم التباين بينهما. فالفارابي وفي كتابه ((فصوص الحكم)) يؤكد على أن المُدرِك يرتبط مع العالم الخارجي المحسوس فيأخذ منه الصور ويقوم العقل بانتزاعها وفي النتيجة تحصل ((المعرفة))، وهذه العلاقة شبيهة بعلاقة الختم بالشمع، ثم يضيف الفارابي قائلاً:

---

١ ـ التعليقات، مصدر سابق، ص٣٨.

الإدراك يشبه رسم صورة شيء، فكما أن الختم ليس من سنخ الشمع ولا علاقة بينهما إلى أن يجري الختم على الشمع وترتسم على الشمع صورة الختم ويظهر نوع من المعرفة. فإن المُدرِك (الذي يقوم بالإدراك) غريب عن الصورة، وعندما يأخذ تلك الصورة يحصل على المعرفة بواسطتها، مثل الحواس التي تأخذ الصور من المحسوسات وتدعها في الحافظة (الذاكرة) والذهن، وهناك في الذاكرة تتكون صورتها بالرغم من انفصالها عن المحسوس[(١)].

وفي مكان آخر يتحدث الفارابي خلافاً لما أوردناه آنفاً، فيقول: التصور العقلي هو أن يحس الإنسان شيئاً خارج النفس، وأن يتصرف العقل في صورة ذلك الشيء ومن ثم يتصورها في نفسه. وهذا التصور العقلي للإنسان هو غير ما موجود في الخارج ولا يتطابق معه؛ لأن ((العقل ألطف الأشياء، فما يتصوره فيه هو إذا ألطف الصور))[(٢)].

وبعد تأكيده على التمايز بين الحقائق العقلية مع الموضوعات الخارجية، يقول في رسالة (المسائل الفلسفية): ((الأشياء المحسوسة غير معلومة، والمحسوسات مثال المعلومات، ومن الواضح أن المثال هو غير الممثل. خط المعقول البسيط، الذي نتوهم أنه إلى جانب جسم معين، لا وجود له في الخارج، لكن العقل يتعقله))[(٣)]. وعلى هذا الأساس ففيما يتعلق بالعلاقة بين الذات المعرِّفة والموضوع المعرَّف أو بعبارة أُخرى العلاقة بين العاقل والمعقول، نجد أن للفارابي رأيين فيه. في الأول منهما، يقبل الفارابي بعلاقة تطابقية ومماثلة تامة بينهما فيشبههما بالعلاقة بين الختم والشمع، حتى أنه في رسالة ((معاني العقل)) يقول بوحدة العقل والعاقل والمعقول[(٤)]. وفي الرأي الثاني يرى عدم وجود تطابق ومماثلة بين العقل والمعقولات

---

١ ـ فصوص الحكم، مصدر سابق، ص١٤٩.

٢ ـ المسائل الفلسفية، مصدر سابق، ص١٠٥.

٣ ـ معاني العقل، مصدر سابق، ص٥٠.

٤ ـ المصدر نفسه، ص٥٠ ـ ٥١.

في الخارج.

وحول كون أيّ من الرأيين هو الصائب ويمثل الرأي النهائي عند الفارابي، يقول الدكتور جميل صليبا في تبرير الرأي الأول: ((العقل الفعّال يجمع كل الصور في ذاته، ويرسل صوراً إلى عالم المحسوسات لترتدي جلباب المادة، ويوجد تلك الصور نفسها في عقل الإنسان، من أجل أن تحصل لديه المعرفة. وعلى هذا لا بدّ أن تكون المعرفة العقلية والصورية في العقل الإنساني متطابقة ومتماثلة تماماً مع الموضوع الخارجي، والصور الموجودة في عالم المحسوسات بواسطة العقل الفعّال))[١].

المعرفة الإشراقية:

مكانة ((فصوص الحكم)) الذي كتبه الفارابي في بيان الإبستمولوجيا، بلغت مرتبة جعلت الفارابي لوحدها على رأس الإشراقيين المسلمين. فعظمة الفكر الإشراقي في هذا الكتاب بلغت فيه حداً، جعلت فيه بعض الإشراقيين، مثل الشيخ الأكبر ابن عربي يؤلف معارفه الإشراقية بنفس هذا العنوان، والطريف أن بعض الباحثين وأصحاب التراجم يشككون في نسبة كتاب فصوص الحكم إلى الفارابي عندما يقارنونه بسائر مؤلفاته مثل ((السياسية))، ((السياسة المدنية))، ((آراء أهل المدينة الفاضلة)) و((فصول المدني))، فكيف يمكن للفارابي أن يتحدث عن السياسية والمدنية وهو في ذروة المعرفة الإشراقية.

يقول الفارابي في فصوص الحكم: ((روح الإنسان كالمرآة والعقل النظري يلعب دور الصاقل لتلك المرآة، والمعقولات ترسخ في الروح الإنسانية (أو في العقل النظري) من ناحية الفيض الإلهي، كما يرتسم الشبح في المرآة المصقولة والشفافة.

---

١ ـ جميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربية، ص١٦٥.

وعلى هذا، إذا لم تفسد شفافية الروح، ولم يرد عليها شيء من خارجها، ولو أعرضت عن جميع الأعراض وتوجهت إلى عالم الأمر، ستشاهد الملكوت وستحصل على اللذة العليا)) [(١)].

وعلى هذا، يوصي الفارابي جميع السالكين في طريق الفيض الإلهي بالوصية التالية: ((إرفعوا الحجب وأزيلوها وتجردوا لكي تصلوا إلى الفيض الإلهي؛ لأنه لا مكان للسؤال هناك... وبالرغم من أن الإنسان محاط ضمن إطار وقالب الجسم، لكنه لا يشعر بوجوده، وكأنما مكانه في الملكوت، وهناك تحصل المعرفة حيث ((فترى ما لا عين رأت ولا أُذن سمعت ولا خطر على قلب بشر)) [(٢)].

ومن هذه العبارات التي وردت عن الفارابي، يتضح أن المعرفة الإشراقية ـ في مقابل المعرفة المشائية المبنية على الاستدلال والمنطق العقلي ـ تستند إلى الكشف والشهود والذوق العرفاني، وأنها لا تحصل عن طريق التجرد عن المحسوسات والتصاق الموضوع بالذهن، بل عن طريق الاتصال الشهودي والعلم الحضوري والذي يمكن أن يكون فيضاً يصل إلى مخيلة الإنسان عن طريق العقل الفعّال، أو نور إلهي يدخله الباري عزّ وجلّ في قلوب أوليائه. وعلى هذا فالمعرفة الإشراقية التي تحصل عن طريق الفيض الإلهي، لا يحصل عليها كل إنسان. بل النفوس البشرية الزاكية التي تخلصت من جميع الحجب الظلامية، والتي تحررت من جميع الشهوات والانانيات النفسية، وهؤلاء هم الذين يمكنهم الوصول إلى مرتبة الاتصال والشهود.

يقول الفارابي في قسم الإلهيات من كتاب ((آراء أهل المدينة الفاضلة)): ((بما أن وجودنا متلبس وممزوج بالمادة، وهذا الأمر أدى لأن يبتعد جوهر ذاتنا عن جوهر ذات الموجود الأول ومن أصله، وكلما اقترب جوهرنا من ذلك، يكون تصورنا

---

١ ـ فصوص الحكم، مصدر سابق، ص١٥٥ ـ ١٥٦.

٢ ـ المصدر نفسه، ص١٤٣.

منه يقينياً وأكثر صحّة؛ لأنه كلما كان وجودنا أقرب إلى المفارقة منه إلى المادة يكون تصورنا عنه أكثر تكاملاً، وبذلك الشكل سنكون أقرب إليه وسنصير عقلاً بالفعل. فعندما ننفصل بالكل عن المادة ونفترق عنها، سيكون معقولنا جزءاً من ذات الموجود الأول بشكل أكمل وضمن الوجود الخاص به)) [(١)].

وفي الكتاب المذكور أيضاً ((آراء أهل المدينة الفاضلة)) ينسب الفارابي فعلية العقل ومفارقته للمادة إلى العقل الفعّال، ويقول: ((الفاعل الذي ينقلها من القوة إلى الفعل هو ذات ما، جوهرة عقل ما بالفعل ومفارق للمادة فإنّ ذلك العقل يعطي العقل الهيولاني... منزلته من العقل الهيولاني منزلة الشمس من البصر... فلذلك سمي العقل الفعّال)) [(٢)].

واعتبر بعض الباحثين الفارابي واحداً من ((المتصوفة))؛ لأنه لا يعتبر المعرفة جهداً عقلياً، بل هي إمداد سماوي تحصل بواسطة إشراق العقل الفعّال على العقل الهيولي، وآخرون اعتبروه صوفياً؛ لأنه مزج بين الذوق الصوفي والآراء الفلسفية [(٣)]. وقد أشرنا في هذا البحث إلى أن الفارابي وبالإضافة إلى إفاضة العقل الفعّال وشهوده، تناول مسألة التجلي والإشراق الإلهي أيضاً، ونجده في فصوص الحكم يصرّح بأن الله ((هو متجل فيشرق ويسرع نحوه فيلحق)) [(٤)].

لكن اهتمام الفارابي بالعقل الفعّال في حصول المعرفة الإشراقية، أدى لأن يحلّ مشكلة المعرفة الفطرية مقابل الفلاسفة الكلاسيكيين. وقد اعتبر الفارابي المعارف الفطرية التي تكون موجودة في الطفل منذ ولادته وبدون واسطة حسية، بأنها جزء من المبادئ الغريزية في النفس البشرية، وأن الإنسان يكتشفها بالتذكر، وبهذا الشكل يؤمن بـ((المعرفة التذكرية)). وفي مقابل الفارابي يرفض أرسطو هذا

---

١ ـ آراء أهل المدينة الفاضلة، مصدر سابق، ص٥١.

٢ ـ المصدر نفسه، ص١٠٢ ـ ١٠٣.

٣ ـ العاتي، إبراهيم، الإنسان في فلسفة الفارابي، ص١٦٨.

٤ ـ فصوص الحكم، مصدر سابق، ص١٥٦.

النوع من المعرفة، ويفسر المعارف الفطرية بأنها ((المبادئ الأولية)) للمعرفة، إذ يدرك البشر الأُمور الأولية والبديهية دون الحاجة إلى الاستدلال والقياس. وقد شبّه أرسطو هذه المبادئ بالحواس الطبيعية لدى الحيوانات.

وبالرغم من قبوله بالتفسير الأرسطي، عارض الفارابي تشبيهه بالحواس الطبيعية لدى الحيوانات، واعتقد بمنشأ خارجي لهذه المبادئ، وهذا المنشأ هو عبارة عن العقل الفعّال، لذلك يفترق الفارابي عن أرسطو عند نقطة البحث عن مكانة ومنزلة الإشراق. ويرى المعلم الثاني ـ خلافاً للمعلم الأول ـ أن هذه المبادئ التي يشترك فيها جميع الناس تظهر في العقل الإنساني بواسطة العقل الفعّال. والعقل الفعّال شيء مثل النور الذي يسطع على الأشياء، فتراها العين بعد أن كانت لا ترى.

ويقول الفارابي في ((آراء أهل المدينة الفاضلة)): ((عندما يحصل في القوة الناطقة عن طريق العقل الفعّال، شيء مثل النور بالنسبة إلى البصر، ففي ذلك الحين تظهر من الصور الحسية المخزونة في القوة المتخيلة، معقولات في القوة الناطقة، وهذه المعقولات هي المعقولات الأولية والبديهية التي يشترك فيها جميع الناس، مثل: الكلّ أكبر من الجزء، والمقادير المتساوية في شيء واحد، تكون متساوية))[١].

١ ـ آراء أهل المدينة الفاضلة، مصدر سابق، ص١٠٢.

الفصل السادس

الأنطولوجيا

[Ontology]

أولا ـ الوجود ومراتبه:

يقسم العالم (الوجود) في فلسفة الفارابي إلى قسمين: ((ما فوق القمر))، و((ما دون القمر))، فعالم ما فوق القمر يتشكل من أفلاك كروية الشكل في داخل بعضها، أبعدها عن المركز ((فلك الكواكب الثابتة)) ولكل واحدة من الأفلاك الأُخرى سيارة من السيارات تحملها، فهناك ثمانية أفلاك تدور حول الأرض، وحسب إلهيئة البطلميوسية فأن الأرض ثابتة في وسطها. وقد أضاف الفارابي إلى ذلك فلكاً تاسعاً سماه فلك ((الثوابت))، ووصفه بـ((السماء الأولى)) ويرى أن حركة هذه الأفلاك مستديرة وأزلية.

ويرى المعلم الثاني أن وراء المحرك الأول وهو الله عزّ وجلّ، عشرة عقول، كل واحد منها يدير فلكاً معيناً حتى العقل التاسع، والعقل العاشر هو ((العقل الفعّال)) الذي يتولى شؤون عالم ما دون القمر، ومهمته تنظيم شؤون عالم الكون والفساد.

يقول الفارابي في ((عيون المسائل)): ((العقل الفعّال سبب من جهة لوجود النفوس الأرضية ومن جهة أُخرى (وبواسطة الأفلاك) سبب لوجود العناصر الأربعة، أي: الماء، الهواء، النار، والتراب))[1]. وفي كتابه ((السياسة المدنية)) يقسم

---

١ ـ عيون المسائل، مصدر سابق، ص٩.

الفارابي مراتب الوجود، سواء التي ما فوق القمر أو التي ما دونه، إلى ستة أقسام وست مراتب، ثلاث منها ما فوق القمر، وهي عبارة عن:

١ ـ السبب الأول في المرتبة الأولى.

٢ ـ الأسباب الثواني في المرتبة الثانية.

٣ ـ العقل الفعّال في المرتبة الثالثة.

وثلاث مراتب أُخرى في ما دون القمر، وهي عبارة عن:

١ ـ النفس في المرتبة الرابعة.

٢ ـ الصورة في المرتبة الخامسة.

٣ ـ المادة في المرتبة السادسة.

فما كان في المرتبة الأولى واحداً، ولا يمكن أن يكون كثيراً، لكن المراتب التالية جميعها كثيرة مع اختلاف أن الأسباب الثواني والعقل الفعّال مجردان عن المادة، لكن النفس والصورة والمادة ــ وبالرغم من عدم كونها أجساماً ــ تحلّ في أجسام، والأجسام أيضاً على ستة أقسام:

١ ـ الجسم السماوي.

٢ ـ الجسم الإنساني.

٣ ـ الجسم الحيواني.

٤ ـ الجسم النباتي.

٥ ـ الجسم المعدني.

٦ ـ العناصر الأربعة[1].

وعلى هذا الأساس، فجميع الموجودات المجردة والمفارقة ما فوق القمر، والموجودات المتكثرة والجسمانية ما تحت القمر، تصدر عن المبدأ الأول الذي يعتبر

---

١ ـ السياسة المدنية، مصدر سابق، ص٣١.

((السبب الأول)). وقد جاء في كتاب (الدعاوى القلبية): ((يعقل ذاته التي هي المبدأ لنظام الخير في الوجود الذي ينبغي أن يكون عليه، فيكون هذا التعقل علة للوجود بحسب ما يعقله))[(١)]. والسبب الأول هو نفسه الواحد الذي لا يصدر عنه سوى الواحد. لذلك إذا صدر عن الواحد شيئان يختلفان في الحقيقة، فأن الحقيقة ليست واحدة صرفة[(٢)].

الموجودات كثيرة جداً، لكن مع كثرتها فأنها متفاضلة، ولكل منها مرتبته ضمن سلسلة تنازلية من الأعلى نحو الأسفل. والموجود الأول، له جوهر بحيث إن جميع الموجودات، الناقصة والكاملة، تأخذ منه فيض وجودها، كما أن جوهره من النوع الذي عندما تستلم جميع الموجودات على اختلاف مراتبها فيضاً منه، يعطى كل موجود حصته وحدوده ومكانته من الوجود (من قبل ذات الموجود الأول)، وبما يتناسب معه.

وعلى هذا فنظام الخلقة يبدأ من أكمل مراتب الوجود، ثم يأتي بعده ما هو أقل منه كمالاً، وبعد ذلك تأتي المراتب الأُخرى حتى تصل إلى مرتبة لا إمكان للوجود بعدها. لهذا نجد الفارابي في الفصل العاشر من ((آراء أهل المدينة الفاضلة)) يعبر عن كيفية صدور الكثرة من منشأ الأسباب الثواني، كالتالي:

في البداية، يأتي الموجود الثاني من الموجود الأول، والثاني جوهر غير متجسم، وهذا الموجود لا يستقر في المادة، إذن هو يتعقل ذاته وذات الموجود الأول، وما يتعقله من ذاته، ليس غير ذاته. إذا وعلى أساس تعقله لذاته، تظهر ضرورة وجود ثالث موجود، وبواسطة تجوهرها بذاتها الخاصة، يكون وجود السماء الأُولى لازماً.

---

١ ـ الدعاوى القلبية، مصدر سابق، ص٤.

٢ ـ الفارابي، أبو نصر، رسالة زينون الكبير اليوناني، تحقيق محمد أمين الخانجي، مصر: مطبعة السعادة، ١٣٢٥هـ، ص٥.

وهـذا الوجـود الثالـث لا يتجسم ولا يحلّ في المادة، وهـي جوهر العقل ذاتـه، وهـذا أيضاً يتعقل ذاتـه وذات الموجود الأول؛ ولأنـه متجـوهر بذاتـه الخاصـة، يظهـر من الضروري وجـود ((كرة الكواكب الثابتة)) وبواسطة التعقل التي لـها مـن الأول، تظهر ضرورة وجود موجود رابع.

وهذا أيضاً لا يحلّ في المادة، ويتعقل ذاته وذات الأول؛ ولأنـه متجـوهر بذاتـه الخاصـة، تظهـر ضـرورة وجـود ((كـرة زحـل))، وبـسبب تعقلـها في ذات الأول، يكـون وجود الخامس لازماً.

وهذا الموجود الخامس ليس في المادة أيضاً، لذلك يتعقل ذاته وذات الموجود الأول: ولأنه متجوهر بذاته، تظهر ضرورة وجود ((كرة المشتري))، ومن جهة تعقلها في ذات الأول، تظهر ضرورة وجود موجود سادس.

وهـذا أيضاً لا يحلّ في المادة، ويتعقل ذاتـه وذات الأول، إذاً وبسبب تجـوهره الـذاتي تظهر ضـرورة وجـود كـرة (كوكـب) المـريخ، وبواسـطة تعقلـها في ذات الأول، تظهر ضرورة وجود الموجود السابع.

وهـذا أيضاً لا يحلّ في المـادة، ويتعقـل ذاتـه وذات الأول؛ ولأن ذاتـه متجـوهرة مـن قبـل، يظهـر وجـود ((كـرة كوكـب الـشمس)) ضـرورياً، وبواسـطة تعقلـها في ذات الأول، يلزم وجود الموجود الثامن.

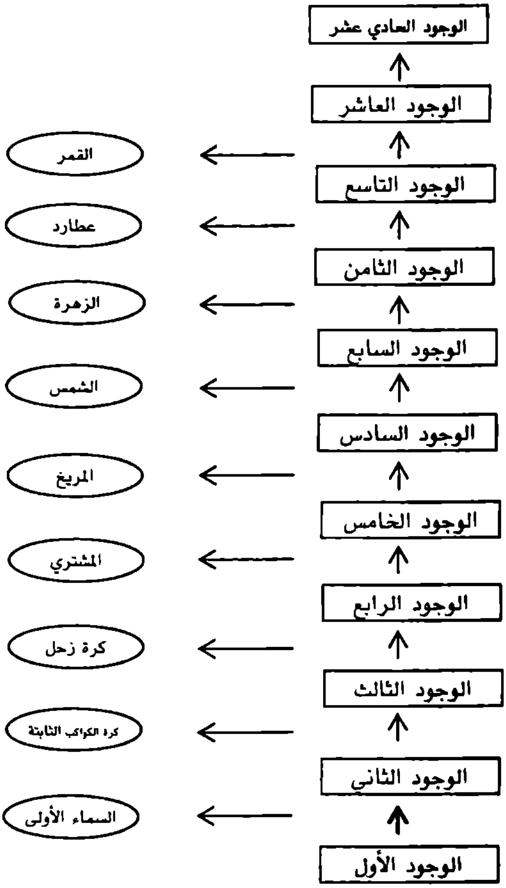
وهذا أيضاً لا يحلّ وجوده في المادة، ويتعقل ذاته وذات الأول؛ ولأنـه متجـوهر بذاتـه الخاصـة، يظهـر لـزوم وجـود ((كـرة الزهـرة))(كوكب الزهـرة)، وعلـى أسـاس تعقله في ذات الأول، يظهر لزوم وجود الموجود التاسع.

ووجـود هـذا لـيس في المـادة أيـضاً، ويتعقـل ذاتـه وذات الموجـود الأول؛ ولأنـه متجوهر بذاته، يظهر لزوم وجود ((كرة عطارد)) (كوكب عطارد)، وبسبب تعقلـه في ذاته وذات الأول أيضاً، تظهر ضرورة وجود الموجود العاشر.

وهذا الموجود ليس في المادة أيضاً، ويتعقل ذاته وذات الأول، وبسبب تجـوهره، تظهـر ضـرورة وجـود ((كـرة القمـر))(كوكـب القمـر)، وبـسبب تعقلـه في ذات الأول، تظهر ضرورة وجود الموجود الحادي عشر.

وهـذا الموجـود لـيس في المـادة أيـضاً، ويتعقـل ذاتـه وذات الأول، لكـن الوجـود الذي يتسبب بظهور الموجودات وليس في المادة يكون قد انتهى، وعنـد كوكب القمـر، ينتهي أيضاً وجود الأجسام السماوية(١).

رسم بياني لمراتب العقول والكواكب:



١ ـ آراء أهل المدينة الفاضلة، مصدر سابق، ص٦١ ـ ٦٢.

تنتهي الموجودات السماوية إلى القمر، والوجود الحادي عشر ليس في المادة، ويمكنه أيضاً تعقل ذاته وذات الموجود الأول، وهذه الموجودات المترتبة هي نفسها الموجودات المفارقة التي تعتبر عقولاً ومعقولات في جواهر ذواتها، وهذه العقول التي يعبر عنها الفارابي بـ((الموجودات الثواني)) أو ((الأسباب الثواني))، تصدر على شكل تسلسل هندسي منتظم، وموجدها هو السبب الأول، الذي يصدر عنه العقل الأخير، وتنتهي سلسلة العقول الوجودية في العقل العاشر، كما تنتهي في القمر سلسلة الأفلاك السماوية التي تقوم بتدبير العقول الوجودية ضمن حركتها الدورانية.

والعقل الفعّال الذي يتعقل دائماً السبب الأول والموجودات في ما دون القمر أيضاً، هو الذي يهب الصور وتصدر عنه النفوس الناطقة بواسطة التعقل الأول، أما صدور النفوس الفلكية عنه، فيكون بواسطة تعقل ما دون الأول[(١)].

وعلى هذا الأساس، يكون العقل الفعّال هو مدبر عالم ما دون القمر، أي عالم الكون والفساد، الذي نعيش فيه نحن. وبهذا الشكل ينتهي القوس النزولي الذي بدأ بالسبب الأول عند ((العالم الأرضي))، وعند الكرة الأرضية (الترابية) ويصبح مسار الحركة التنازلية عكسياً فيأخذ شكلاً تصاعدياً وهكذا يبدأ ((قوس الصعود))، أي بداية حركة جديدة من ((الهيولى)) والمادة الأولية للعالم، باتجاه أفضل الموجودات (الكائنات) في عالم ما دون القمر، أي الإنسان.

تكون الموجودات الأرضية في منتهى النقص ولم تمنح منذ البداية كل ما يحتاجه جوهرها، بل منحت جواهرها تلك الأشياء بشكل كامن، لأنها تمتلك المادة الأولى فقط ولهذا السبب تجدها دائماً تسعى للحصول على صورة معينة وتفعيل جوهرها وإخراجه من حالة الكمون، وعلى هذا تكون المادة الأولى (الهيولى) هي الكامنة في جميع الأجسام الأرضية التي في عالم ما دون القمر. وبما أن جواهرها

---

١ ـ رسالة زينون الكبير اليوناني، مصدر سابق، ص٧.

كامنة، فهي تتحرك دائماً من أجل تفعيلها، لكنها تعجز عن السعي المستقل وبلوغ الكمال وحالة التفعيل اعتماداً على نفسها بسبب تأخرها وخستها الوجوديتان، بل تحتاج دائماً إلى محرك خارجي هو الأجزاء والأجسام السماوية في الوهلة الأولى ومن ثم العقل الفعّال، فهما اللذان يوصلان الأجسام الأرضية إلى الكمال، بحيث تظهر المادة الأولى (الهيولى) كنتيجة لفعل الأجسام السماوية بالبداية، ومن ثم تظهر صورة الشيء على أساس ما هو كامن وموجود من قدرات في الهيولى.

والعقل الفعّال هنا مستعد للإشراف ـ على أساس جوهره وطبيعته ـ على كل ما منحه الجسم السماوي للمادة، ولتخليص كل ما جرى منحه بأي من الأشكال، من المادة والعدم وربطه بأقرب مرتبة منه، وبهذا الشكل يحول المعقول بالقوة (الكامن) إلى معقول بالفعل.

وعن هذا الطريق يتحول العقل بالقوة إلى عقل بالفعل. وتجدر الإشارة هنا إلى أن هذا الارتفاع في المرتبة خاص بالإنسان، وهذه هي السعادة النهائية وأفضل ما يمكنه الوصول إليه[(١)].

ويرى الفارابي أن الحركة التصاعدية تكون من البسيط إلى المركب. ونقطة البداية التي تسمى بالهيولى هي عبارة عن «آخر الهويات وأخسّها، ولولا قبوله للصورة لكان معدوماً بالفعل، وهو كان معدوماً بالقوة، فقبل الصورة فصار جوهراً»[(٢)].

وبعد ذلك قبل بالحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة فصار «اسطقسات».

وفي رده على سؤال حول مفهوم الاسطقسات، يقول الفارابي في رسالته (جوابات لمسائل سئل عنها)، أن: الاسطقسات هي مبادئ الجواهر المركبة، أي أنها

---

١ ـ المصدر نفسه، ص٧.

٢ ـ جوابات لمسائل سئل عنها، ص١٠٧؛ آراء أهل المدينة الفاضلة، مصدر سابق، ص٧٧ ـ ٧٩.

العناصر الأربعة: النار، الهواء، الماء، والتراب، والجواهر المركبة هي الموجودة في الأجسام الطبيعية والأجسام الصناعية، وهي (العناصر الأربعة) مصدر توليد مختلف التركيبات وأصنافها: ((تولّد صنوف المواليد والتراكيب))[(١)].

وبالطبع يظهر هنا هذا الإبهام والغموض وهو كيف وجدت الهيولى بالأساس، فيجيب على ذلك الفارابي في العديد من مؤلفاته، ويعتقد بأن المادة الأولى هي نتيجة وحصيلة لحركة الأجسام السماوية التي تتحرك باستمرار.

ويقول الفارابي في كتابه ((آراء أهل المدينة الفاضلة)): ((بسبب الطبيعة المشتركة الموجودة في الأجسام السماوية، يكون من اللازم وجود الهيولى التي تعتبر المادة المشتركة بين الأجسام ما دون القمر. وبسبب جواهرها، يظهر وجود أجسام كثيرة مختلفة الجواهر. وبسبب التضاد والاختلاف في نسبتها وإضافاتها، يلزم ظهور صور متضادة ومختلفة، وبسبب تبدل وتعاقب النسب المختلفة لها، يلزم تبدل وتعاقب الصور المتضادة القائمة على أساس الهيولى والمادة الأولى في عالم ما دون القمر. ومن النسب المتضادة والإضافات المتعاندة التي سببها الأجسام السماوية وامتزاجها في وقت واحد، تحصل وتولد صور الموجودات متضادة ومختلفة))[(٢)].

وعلى هذا يرى الفارابي أنه وخلال المسيرة التصاعدية تظهر بعد الهيولى العناصر الأربعة، أي النار، الهواء، الماء، والتراب، وهي مركبة من المادة والصورة، ثم تظهر سائر الموجودات من اختلاط وتركيب العناصر الأربعة المذكورة حتى تصل إلى الإنسان باعتباره آخر مرتبة في المسيرة التصاعدية، ووجوده مركب من

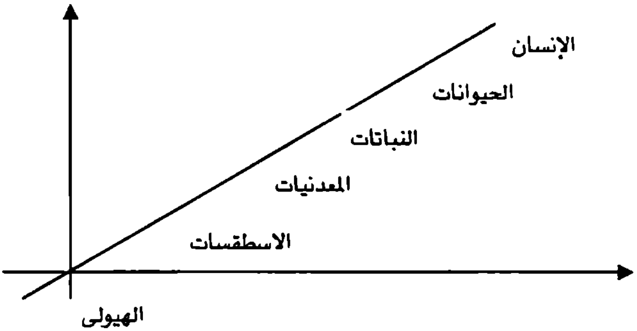
---

١ ـ جوابات لمسائل سئل عنها، ص١٠٧.

٢ ـ آراء أهل المدينة الفاضلة، مصدر سابق، ص٧٦.

العناصر الأربعة و((الروح الإلهية))[١] .

وبهذا الشكل تؤدي التركيبات والاختلاطات إلى استمرار نظام الكون والفساد في العالم الطبيعي[٢] . وفيما يلي رسم بياني لمراتب المسار التصاعدي:



ثانيا ـ نظرية الفيض:

يقسم الفارابي بعد بيانه لمراتب الوجود، الوجود إلى قسمين: أحدهما ما فوق القمر، والآخر ما دون القمر، وسلسلة مراتب الوجود في ما فوق القمر تبدأ من السبب الأول حتى العقل العاشر، أي العقل الفعّال، ولكل واحد من تلك العقول هناك فلك من الأفلاك التسعة، التي تبدأ من فلك الأفلاك، وتنتهي عند فلك القمر، وفي عالم ما دون القمر، فإنّ سلسلة مراتب الوجود وخلال مسار تصاعدي تبدأ من الهيولى (المادة الأولى) حتى تصل إلى ذروتها في الإنسان بأعتباره اشرف المخلوقات.

---

١ ـ جاء هذا المعنى في الآيات ٢٩ من سورة الحجر، و٧٢ من سورة ص، و٩ من سورة السجدة.

٢ ـ آراء أهل المدينة الفاضلة، مصدر سابق، ص٨٠ ـ ٨٦.

وفي السير النزولي لحركة الموجودات المفارقة يكون الاتجاه من الكمال نحو النقص، على عكس النظام التصاعدي الذي يبدأ من النقص لينتهي إلى الكمال.

ويطلق الفارابي على نقطة التقاء سلسلتي الموجودات بـ ((البرزخ)) الذي يكون العقل الفعّال في طرف منه والإنسان في الطرف الآخر، وأنا شخصياً أرى أن مركز ثقل وقطب الرحى في فلسفة الفارابي السياسية والعامة، قضية ((البرزخ)) هذه، والتي لا طائل من السعي لفهم فلسفة الفارابي وأفكاره بدونها. حيث يرى البرزخ نقطة استلام الفيوضات الصادرة من العقل الفعّال في القوتين الناطقة والمتخيلة على ساحة التدبير والسياسة، من قبل الرئيس الأول والإنسان الكامل الذي جعله في إطار ما اصطلح عليه ((بالفيلسوف النبي)) الذي يتولى قيادة مدينته الفاضلة، وفي هذا الصدد يقول:

((يفيضه العقل الفعّال إلى عقله المنفعل بتوسط العقل المستفاد ثم إلى قوته المتخيلة فيكون بما يفيض منه إلى عقل المنفعل حكيماً فيلسوفاً ومتعقلاً على التمام وبما يفيض منه إلى قوته المتخيلة نبياً منذراً))(١). ويضيف الفارابي قائلاً:

هذا الإنسان في أكمل مراتب الإنسانية وأسمى درجات السعادة؛ لأن نفسه اتحدت مع العقل الفعّال، وهذا هو الشرط الأول من شروط رئيس المدينة الفاضلة ((فهذا أول شرائط الرئيس)).

وقد أشرنا فيما سبق إلى أن النظام المعرفي عند الفارابي سواءً الحسي أو العقلي أو الإشراقي، يبدأ من هذه النقطة (البرزخ) التي تعتبر منطقة اتصال القوى الإدراكية مع العقل الفعّال، وأن محور جميع الكمالات والخيرات والسعادة والفضائل الإنسانية تكمن في الاستفادة من إفاضات العقل الفعّال، وبهذه المقدمة اتضح أن نظام ما دون القمر والذي يوصف بأنه نظام الكون والفساد. مشمول

---

١ ـ آراء أهل المدينة الفاضلة، مصدر سابق، ص١٢٥.

بعناية وفيض دائم من قبل الباري عزّ وجلّ، يصله عن طريق ((العقل الفعّال))، لكن الفارابي رفع نظرية الفيض بما هو أسمى من القطبية الموجودة في ما فوق القمر وما دون القمر، وجعلها في أصل الوجود الذي قسمه إلى مراتب جديدة، هي: ((واجب الوجود))، ((ممكن الوجود))، ((الوحدة والكثرة))، و((الحادث والقديم))، واستخدم في ذلك نظرية الفيض التي طرحت قبل ذلك على يد افلوطين (٢٠٤ ـ ٢٧٠م)، وهنا نشير إليها بشكل مجمل:

١ ـ واجب الوجود وممكن الوجود: يقسم الفارابي الموجودات إلى واجب الوجود وممكن الوجود[(١)]. ويرى أن واجب الوجود وجوده بذاته وقائم بنفسه ولا سبيل للعدم إليه؛ لأنّ ما ((لزم منه المحال)) محال. وهو السبب الأول لجميع الموجودات الأُخرى، وعلى هذا يكون وجوده أزلياً.

والقسم الآخر للوجود هو ممكن الوجود، وهو الذي يتساوى فيه الوجود والعدم ويقوم على غيره، ويحتاج إلى علة سابقة، وبما أن التسلسل باطل فأنه ينتهي بالنهاية إلى ((واجب الوجود))[(٢)].

وقد خصص الفارابي في كتابه ((آراء أهل المدينة الفاضلة)) الفصول التسعة الأولية لبحث واجب الوجود الذي عبر عنه بـ((الموجود الأول)) وممكن الوجود وكيفية صدور الموجودات عن الواجب الأول، ووصفه بشكل كامل وبيان صفاته السلبية والإيجابية، مثل: نفي وجود شريك له، الحدّ، الضد والعظمة وكذلك أسماءه الجمالية والجلالية. يشير إلى نظرية الفيض التي تبين منشأ صدور الموجودات الممكنة عن الواجب، فيقول:

((وجود ما يوجد عنه إنما هو على جهة فيض وجوده لوجود شيء آخر))[(٣)].

---

١ ـ عيون المسائل، مصدر سابق، ص٥٠.

٢ ـ الدعاوى القلبية، مصدر سابق، ص٢ ـ ٥.

٣ ـ آراء أهل المدينة الفاضلة، مصدر سابق، ص٥٥.

وبما أن وجود الموجودات الأُخرى فيض من وجوده، فهي ليست سبباً في وجوده ولا غاية لوجوده أيضاً، وأنه لا يحتاج على شيء خارج ذاته في مسألة إفاضة الوجود إلى الغير، كما لا يحول شيء دون هذا الفيض في ذاته أو خارجها[١]. وعلى هذا فعالم الوجود مصدره الفيض الإلهي.

٢ــ الوحدة والكثرة: من أجل رفع شبهة القول بتغيير وتعدد الذات الإلهية بسبب صدور المخلوقات الكثيرة من الذات الربانية ((الواحدة)) يطرح الفارابي نظرية الفيض ـ وعلى أساس قاعدة ((الواحد لا يصدر عنه إلاّ الواحد))، يرى أن العقل الأول يصدر منه عقلاً آخر، وهذا الآخر يمكنه تعقل ذاته وكذلك ذات الموجود الأول، ومن خلال تعقل ذاته وإدراكها تظهر السماء الأولى، ويستمر الأمر على هذا المنوال حتى العقل العاشر وفلك القمر. وعلى هذا تكون الكثرة مصدرها العقل الأول، وهذا لا يعني أن العالم والكثرة الصادرة عن العقل الأول علّة غائية أو فاعلية بالنسبة لله عزّ وجلّ، بل المسألة عكس ذلك، فجميع الموجودات تأخذ وجودها من الباري جلّ وعلا، وفي وجودها تكون بحاجة إلى ((الواحد الأول)) وهو يفيض وجودها عليها من فيضه[٢]. وعلى هذا لو كان الله عزّ وجلّ بحاجة إلى شيء مثل العقل الأول في إيجاد كثرة الموجودات، فإن ذلك يلزمه التناقض، والفارابي يريد حلّ هذه الإشكالية من خلال نظرية الفيض.

٣ ــ الحدوث والقدم: يرى العديدون أن المعلم الثاني وبواسطة نظرية الفيض يسعى إلى الجمع والتوفيق بين الفلسفة الأرسطية التي تقول بقدم العالم، والنظرية الدينية التي ترى أن العالم مخلوق من قبل الله. بمعنى أن البرهان على حدوث شيء ولا شيء صعب ولا يمكن حلّ ذلك إلاّ بالفيض؛ لأن هذه النظرية تقول بأن

---

١ ـ السياسة المدنية، مصدر سابق، ص٤٧ ـ ٤٨.

٢ ـ المصدر نفسه، ص٥٢ ـ ٥٤.

الله هو مبدأ الخلق والصدور التدريجي للموجودات، وهي في الوقت نفسه تتضمن القول بقدم العالم، لأن الفيض الإلهي أزلي.

وعلى هذا نجد في نظرية الفارابي منشأين أرسطي وأفلاطوني يقول بحدوث العالم. ففي كتابه ((الجمع بين رأي الحكيمين)) يسعى إلى تبرير رأي أرسطو في أن العالم ليس له نقطة بداية زمنية، بأن أرسطو لم يقصد في ذلك قدم العالم، بل يقصد الزمن الذي يوجب حركة الفلك والذي يصدر عنه، وأن المخلوق لا يشتمل على الخالق[(١)]. ثم يشير إلى أن العالم وجد من العدم، وأنه يسير إلى العدم أيضاً، وهنا له إشارة إلى الآية ٦١ من سورة يونس والآية ٣ من سورة النبأ، فيقول: ((الباري جلّ جلاله مدبر جميع العالم لا يعزب عنه مثقال حبة من خردل، ولا يفوت عنايته من أجزاء العالم))[(٢)]. ويقول في مكان آخر: ((قديم بالذات الواحدة وما سواه جميعاً حادث))[(٣)].

ثم يشرح ذلك فيقول: ((العالم حادث، لكن ذلك لا يعني وجود زمان قبل العالم لم يخلق فيه الباري عزّ وجلّ العالم، وأنه خلق العالم بعد ذلك الزمان، بل إنه حادث؛ لأن وجوده بالذات يكون بعد وجود الباري عزّ وجلّ))[(٤)].

ومما سبق نفهم بوضوح مسألة حدوث العالم، لكن السؤال الذي يطرح هنا، هو: هل هذا الحدوث ذاتي أم زماني؟ وهل الحدوث غير الابداع؟ وما هي العلاقة الموجودة بينهما؟

يرى الفارابي أن العالم حادث، وجميع العقول ممكنات أخذت وجودها عن

---

١ ـ الفارابي، أبو نصر، الجمع بين رأي الحكيمين، تحقيق الدكتور البير نصري نادر، بيروت، دار المشرق، ١٤٠٥هـ، ص١٠١.

٢ ـ المصدر نفسه، ص١٠٣.

٣ ـ الدعاوى القلبية، مصدر سابق، ص٤.

٤ ـ المصدر نفسه، ص٧.

الباري، وكل ممكن يحتاج في وجوده إلى غيره، وذلك الغير هو الذي يوجد ويبدع جميع الممكنات والعقول.

ويشبّه الفارابي صدور العالم عن الواحد بصدور النور من الشمس، بمعنى أن النور بذاته حادث من الشمس.

وعلى هذا الأساس، نستنتج أن ((الفيض)) عبارة عن عمليات عقلانية وعلوم معرفية (إبستمولوجية) ذاتها لمعرفة الباري عزّ وجلّ، ولا تنطوي على أية شبهة في وحدة أو اتحاد الباري بمخلوقاته؛ لأن الفارابي ينزه الباري عزّ وجلّ عن الزمان والمكان والمادة والجسم، ويرى أن ذاته مفارقة للعالم، وأن بينه وبين مخلوقاته تمايزاً تاماً، ويرى أن العالم والوجود على أساس هذه النظرية مظهر لوحدانية الباري والعدل الإلهي، ومع جميع الكثرة الموجودة فيه ـ العالم ـ فأنه ظهر من ذات الواجب تعالى.

الفصل السابع

معرفة الغاية

الفارابي فيلسوف غائي، واتجاه منظومته الفكرية وجميع أجزاء فلسفته تقوم على أساس الغايات. فإلى جانب اهتمامه بالعلة الفاعلية ومعرفة المبادئ والأسباب، وكذلك اهتمامه بالعلة الصورية والعلة المادية والتي يعتبرها جميعاً جزءاً من شروط اليقين[1]، فإنّه يبدي اهتماماً خاصاً بالعلة الغائية، ويؤمن بوجود حقائق مثل: ((الكمال))، ((السعادة القصوى))، ((الخير الأفضل))، و((الفضيلة)) خلف الظواهر المادية لهذا العالم، كما يرى أن جميع ما في الوجود هادف ويتحرك نحو غاية معينة.

ومن هنا يقول: ((الطبيعة لا تفعل شيئاً باطلاً))[2]. فجميع الأشياء تتحرك نحو غايتها المطلقة وكمالها بشوق ورغبة؛ أما بشكل فطري أو إرادي.

و يؤكد الفارابي في كتابه ((فصوص الحكم)) على أن الباري عزّ وجلّ ((معشوق لذاته))، ويقول: ((السماء في دورانها والأرض في حركتها (أو ثقلها) والماء في جريانه والمطر في نزوله يسبحون بحمد الحق تعالى))[3].

وفي البحث في مجال العلة الغائية، يستند صدر المتألهين الشيرازي (الملا

---

١ ـ الفارابي، أبو نصر، رسالة في الرد على جالينوس، تحقيق الدكتور عبدالرحمن بدوي، بيروت، دار الأندلس، ص٣٩.

٢ ـ السياسة، مصدر سابق، ص١٢.

٣ ـ فصوص الحكم، مصدر سابق، ص١٤٤.

صدرا) إلى تعبير الفارابي الجميل هذا ويقول: ((كيف لا يكون ذلك، في حين أنه لا يوجد شيء إلاّ وفيه ـ بالطبع أو بالإرادة ـ شوق إلى المحبوب واشتياق الوصول إلى المعشوق))(١).

ويستند الفارابي إلى الآية ٤٢ من سورة النجم التي تعتبر الله عزّ وجلّ غاية جميع الأشياء ومنتهاها، فيقول: ((الباري وهو ذات واجبة، غاية جميع الأشياء على أساس ذاته؛ لأنها جميعاً تنتهي إليه، كما يقول عزّ وجلّ: ﴿إن إلى ربك المنتهى﴾. وبما أن كل غاية خير، إذا الله خير مطلق))(٢).

وعلى أساس ما تقدم، فإن فلسفة الفارابي جعلت غايتها تقوم على معرفة الخالق، ونراه يؤكد على هذا الأمر المهم، فيقول: ((الغاية التي يقصد إليها في تعلم الفلسفة معرفة الخالق تعالى))(٣). كما أنه يرى أن غاية الدين تقوم على ذلك أيضاً، ويصرح قائلاً: ((الدين يقدم لنا المقدمات والمبادئ النهائية للموجودات وكذلك المعرفة بالمبدأ الأول والسبب الأولي لجميع الكائنات، الذي هو السعادة القصوى))(٤).

وهذا الاتجاه الغائي عند الفارابي نجده في جميع أجزاء منظومته الفكرية، خاصة في قسم ((السياسيات)) من تكوين التجمعات حتى استقرار النظام السياسي.

وبالنسبة للنظام السياسي الخاص بالمدينة، يقول: ((فالخير الأفضل والكمال

---

١ ـ الشيرازي صدر الدين، الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، طهران: انتشارات حكمت، ١٣٧٤، ج٢، ص٢٧٨.

٢ ـ التعليقات، مصدر سابق، ص٤٦.

٣ ـ الفارابي، أبو نصر، ما ينبغي أن يقدّم قبل تعلم الفلسفة، تحقيق محمد أمين الخانجي، مصر: مطبعة السعادة، ١٣٢٥هـ، ص٦٢.

٤ ـ تحصيل السعادة، مصدر سابق، ص٩٠.

الأقصى إنما ينال أولاً بالمدينة))[١]، وذلك قبل نظامي ((الأُمّة)) و((معمورة الأرض)) العالمين.

وفيما يتعلق بالغاية من القيادة، يقول: ((القائد هو الذي يهدف ويقصد في تنفيذ سلطته وتدبيره للمدن، الوصول بنفسه وأهل مدينته إلى السعادة))[٢].

إلى هنا نجد مما تقدم أن الفارابي ينظر في جميع ما يطرحه إلى الغاية القصوى والكمال المطلق والذي يكون في وجود الباري عزّ وجلّ، وإذا ما ظهر انحراف في اتجاه تلك الغاية، وتجلت في إطار ظواهر دنيوية ومادية، فإن الفارابي يرفضها ولا يقبل بها. وعلى هذا الأساس نراه يقف بقوة في وجه الذين يتصورون الغاية من ((تدبير المدن)) و((القيادة)) السياسية هي الوصول إلى الجاه والجلال والكرامة والسلطة والنفوذ والثروة واللذة وسائر الخيرات الظنية والوهمية[٣]. كما أنه يطرد ولا يقرب من نفسه المنجمين الذين جعلوا علم النجوم وسيلة للحصول على المال والتكسب من خلاله[٤].

ومن خلال هذه المقدمة، سنقوم بدراسة العناصر الغائية الأربعة في فلسفة الفارابي السياسية، وهي:

١ ـ الكمال.

٢ ـ السعادة.

٢ ـ الفضيلة.

٤ ـ الخير.

---

١ ـ آراء أهل المدينة الفاضلة، مصدر سابق، ص١١٨.

٢ ـ فصول منتزعة، مصدر سابق، ص٤٧.

٣ ـ المصدر السابق نفسه.

٤ ـ ما يصح وما لا يصح من أحكام النجوم، مصدر سابق، ص٦٣؛ فضيلة العلوم، مصدر سابق، ص١٧.

أولا ـ الكمال:

على أساس ما تقدم، نجد أن للكمال مكانة خاصة في فلسفة الفارابي السياسية والعامة، ويتحدث الفارابي في شرح ماهية ذلك، فيقول: ((الكمال أمر مطلوب بذاته، وليس في الوصول إلى أمر آخر)) [١] . ويتضح هنا من التعريف الآنف الذكر أن الفارابي ينطلق في نظرته للكمال على أساس اتجاهه ((المطلق))، وأنه يرى الكمال المطلق في ((السبب الأول)) للموجودات، حيث إنّه مطلوب بذاته، وإلاّ فليس لكل كمال مطلوبية ذاتية بالضرورة.

ومن هذا المنطلق يقول الفارابي في رسالته القيمة ((التعليقات)): ((يسمي الحكماء الشيء الذي في وجوده وبقائه حاجة، الكمال الأول، أما الشيء الذي ليس في وجوده وبقائه حاجة فيصفونه بالكمال الثاني)) [٢] . وعلى هذا الأساس، تقسم الكمالات المطلوبة للإنسان إلى قسمين: كمالات معيشية وكمالات أُخروية، والكمال المعيشي يبلغه الإنسان بواسطة تأمين معاشه وحاجاته الضرورية في الحياة، وكذلك من خلال اكتساب الفضائل الأخلاقية والمعنوية، أما الكمال الأُخروي فهو ((السعادة القصوى)) التي تتحقق في عالم الآخرة، والتي يمكن الحصول عليها عن طريق الكمال المعيشي والكمال الأول. ومن هنا يرى الفارابي أنّ جانبي الكمال الإنساني مرتبطان مع بعضهما: ((فإنّ الإنسان له كمالان: أول وأخير... بهذا الكمال (الأول) يحصل لنا الكمال الأخير وذلك هو السعادة القصوى وهو الخير على الإطلاق)) [٣] .

وبهذا البيان يتضح أن الكمال الإنساني أمر نسبي، وأن تكوين كل موجود يتناسب بما يوصله إلى كماله النسبي، وحسب تعبير المعلم الثاني فإنّ ((تكوين كل

١ ـ فصول منتزعة، مصدر سابق، ص٤٦.

٢ ـ التعليقات، مصدر سابق، ص٣٨.

٣ ـ فصول منتزعة، مصدر سابق، ص٤٥ ـ ٤٦.

موجود يتناسب مع وصوله إلى نهاية الكمال الذي يليق بمقامه ومرتبته الوجودية))[١] ، وأن تحصيل هذا الكمال النسبي هو أمر اكتسابي، والبشر بالرغم من أنهم خلقوا مفطورين على طلب الكمال، لكنهم ليس لديهم كمالاً بالفعل. وفطرة الإنسان (المصنوعة من متضادات) تميل أيضاً نحو الكمال، كما أنها تميل نحو الهبوط والانحطاط. ((لا يكاد يوجد إنسان مفطوراً من أول أمره على الكمال))[٢] حسبما يرى الفارابي. وأن ((الوصول إلى الكمال الذي يليق بأي إنسان، أمر اختياري يحصل بالإرادة وعن طريق الكمال الأول. ومن المقارنة مع المادة المبرأة ومن جملة الجواهر المفارقة))[٣] .

ونجد في منظومة الفارابي الفكرية طرق وآليات متعددة في الوصول إلى الكمال، نشير إلى بعضها هنا وسنترك التفصيل فيها إلى حين البحث في مسألة السعادة.

١ ـــ العقل الفعّال: وهو آخر مرتبة في سلسلة العقول العشرة، يقوم بنقل فيوضاته من عالم ما فوق القمر إلى ما دون القمر، ويوصل الموجودات من القوة إلى الفعل، ويرشد الإنسان إلى مفارقة المادة والوصول إلى الكمال والسعادة القصوى[٤] .

٢ ـــ العلوم والمعارف: جعل الفارابي جميع العلوم والمعارف ـ في كتابه (تحصيل السعادة) ـ ضمن أربعة اقسام هي: الفضائل النظرية، الفضائل الفكرية، الفضائل الخلقية، والفضائل العملية. ويرى أنّ تحصيل تلك الفضائل يؤدي إلى الوصول للكمال، إذ ((يحتوي كل منها على جميع الأشياء التي تكمل بها تلك الأُمّة

---

١ ـ تحصيل السعادة، مصدر سابق، ص٨١.

٢ ـ فصول منتزعة، مصدر سابق، ص١٠٠.

٣ ـ آراء أهل المدينة الفاضلة، مصدر سابق، ص١٠٥ و ١٣٥.

٤ ـ السياسة المدنية، مصدر سابق، ص٥٥.

وتسعد))[١] . وكما يتضح من الفضائل العملية، فإنّ اقتران العلم بالعمل له تأثير كبير في الوصول إلى الكمال[٢] .

٣ ـ الاجتماعات المدنية: يعتقد الفارابي بأنّ الإنسان من الأنواع التي لا تصل بشكل مطلق إلى حاجاتها الأولية وضروريات حياتها (الكمال المعيشي)، ولا إلى الحالات السامية (الكمال الأُخروي)، إلاّ بالحياة الجماعية والعيش ضمن تجمع كبير في بقعة معينة وبشكل مترابط مع بعض[٣] .

٤ ـ التعاون: يعتبر المعلم الثاني التعاون هو محور التسالم (العيش السلمي) بين الناس، لذلك يعرّف المدينة بالنحو التالي: ((يتعاونون أهلها على بلوغ الكمال الأخير))[٤] .

ثانيا ـ السعادة:

يقول الفارابي في كتابه ((السياسة المدنية)): ((بما أن الهدف من خلق وجود الإنسان، هو الوصول إلى السعادة النهائية، فلا بدّ له وفي مسار الوصول إليها أن يعرف في البداية معنى السعادة، ليجعلها غاية سعيه ونصب عينيه، ومن ثم ليقوم بالأعمال اللازمة التي توصله إلى السعادة. وقد قلنا إن الناس مختلفون في فطرتهم الشخصية، وعلى هذا الأساس، فليس هناك إنسان يمكنه معرفة السعادة بذاته وعلى أساس فطرته))[٥] .

ومع الأخذ بالعبارة الآنفة الذكر، نواجه هنا بعض الأسئلة، منها: هل

---

١ ـ تحصيل السعادة، مصدر سابق، ص٨٤؛ فصول منتزعة، مصدر سابق، ص٩٥ ـ ٩٧.

٢ ـ الدعاوى القلبية، مصدر سابق، ص١١.

٣ ـ السياسة المدنية، مصدر سابق، ص٦٩.

٤ ـ فصول منتزعة، مصدر سابق، ص٤٦.

٥ ـ السياسة المدنية، مصدر سابق، ص٧٨.

السعادة المطلقة الحقيقية موجودة؟ وهل هي في الآخرة فقط، أم يمكن تحقيقها في الدنيا أيضاً؟ وهل السعادة أمر مطلق، أم أنها نسبية بين الأشخاص وعلى مراتب معينة؟ وهل السعادة والكمال موجودان في فطرة الإنسان وطبيعته، أم أنهما أمران إراديان واكتسابيان؟

هذه الأسئلة والقضايا يمكنها أن توضح لنا مكانة السعادة في فلسفة الفارابي، وللاختصار في البحث، قسمنا مبحث السعادة في المحاور الخمسة التالية:

١ ـ مفهوم السعادة.

٢ ـ انواع السعادة.

٣ ـ تحصيل السعادة، فطري أم إرادي؟

٣ ـ النسبية في السعادة.

٥ ـ العناصر المؤثرة في الوصول إلى السعادة.

١ ـ مفهوم السعادة: يقول الفارابي في تعريفه للسعادة: ((غاية مطلوبة، يريدها جميع البشر بشوق، ويتحركون نحوها في مساعيهم؛ لأن السعادة كمال وأفضل الخيرات، وجميع البشر يطلبون الخير والكمال. وعلى هذا فأن فطرة السعي للكمال تسوقهم نحو السعادة)).

وبعد أن يصف السعادة بأفضل الخيرات، يقسم الخيرات إلى خيرات ذاتية، وخيرات توصلية (مكتسبة)، ويرى أن الخيرات الذاتية أكثر كمالاً وأثراً، وأنها تمتلك مقبولية ذاتية[(١)]، وأنها نهاية الكمال الإنساني[(٢)]. وبما أن السعادة خير مطلق وذاتي ودائم، فإنّ جميع الخيرات تجد معناها في سياق السعادة، والشيء الذي لا يختم بالسعادة يعتبر ((شر))[(٣)]. ويقول الفارابي في ((آراء أهل المدنية

١ ـ تحصيل السعادة، مصدر سابق، ص٥٢.

٢ ـ التنبيه على سبيل السعادة، مصدر سابق، ص٣٧ ـ ٣٩.

٣ ـ السياسة المدنية، مصدر سابق، ص٧٢.

الفاضلة)): ((سعادة الإنسان عبارة عن بلوغه الكمال، وهو عبارة عن صيرورة وانتقال وتحول النفس في كمالها الوجودي إلى مرتبة لا تحتاج فيها إلى المادة في قوام نفسها، لتكون من جملة الموجودات المفارقة والمبرأة من المادة، ولتكون من جملة الجواهر المفارقة))(١).

٢ ــ أنواع السعادة: يرى الفارابي أن المهمة الأولى ((للعلم المدني)) معرفة السعادة، وفي هذا العلم نفهم أن السعادة على نوعين:

أ ــ السعادة الحقيقية: وهي التي تطلب لذاتها، ولا تستخدم أبداً في التوصل إلى غيرها، فجميع الأشياء تستخدم من أجل الوصول إلى السعادة، وإذا ما توصل الإنسان إلى هذه السعادة فإنَّه سيكف عن طلبها، وهذهِ السعادة لا توجد في هذه الدنيا، بل تكون في الآخرة ويطلق عليها أيضاً بالسعادة القصوى(٢).

ب ــ السعادة الظنية: وتسمى هذه السعادة أيضاً، وهي سعادة غير حقيقية، بـ((السعادة الموهومة أو الوهمية))، وإذا كانت لها جوانب إيجابية، فيعبر عنها بالخيرات المشتركة، مثل: الثروة، اللّذة، الكرامة، الجاه، والمنزلة.

وفي الحقيقة، لا يعتبر الفارابي هذا النوع سعادة، بل خيرات تستخدم في الوصول إلى السعادة، أما إذا أصبحت غاية بذاتها وجرى طلبها على أساس أنها السعادة فهو أمر مرفوض لدى الفارابي، وفيها يقول: ((هذه سعادة عند أهل الجاهلية))(٣).

٣ ــ فطرية أو إرادية السعادة: يقول الفارابي في ((فصول المدني)): ((لا يكاد يوجد إنسان مفطوراً من أول امره على الكمال... لأن الفطرة مصنوعة من

---

١ ـ آراء أهل المدينة الفاضلة، مصدر سابق، ص١٠٥.

٢ ـ الملّة، مصدر سابق، ص٥٢.

٣ ـ آراء أهل المدينة الفاضلة، مصدر سابق، ص١٣١.

متضادات)) [١].

وعلى هذا، لا الكمال ولا السعادة فطريان وطبيعيان بالنسبة للإنسان، بل ((بلوغهما يكون عن طريق الأفعال الإرادية، سواء الفكرية منها أو الجسمية. وبالطبع لا يحصل الكمال ولا السعادة بواسطة أي فعل إرادي، بل بأفعال معينة ومحددة خاصة مصدرها هيئات وملكات محددة ومعينة. والأفعال الإرادية التي توصل الإنسان إلى السعادة، هي عبارة عن الأفعال الجميلة، والهيئات والملكات التي تصدر عنها مثل هذه الأفعال تعتبر فضائلاً)) [٢].

وفي موضع آخر يرى الفارابي أن الأفعال الجميلة قد تحصل أحياناً بالمصادفة وأحياناً أُخرى بالاكراه والجبر، ومثل هذه الأفعال الجميلة لا توجب السعادة، وفي ذلك يقول: ((والسعادة ليست تنال بالأفعال الجميلة متى كانت عن الإنسان بهذه الحال)) [٣]. فالفعل الجميل الذي يوجب السعادة هو الذي يقع بالاختيار وعن إرادة.

٤ ــ النسبية في السعادة: ذكرنا قبل ذلك أن السعادة من مختصات الإنسان وحقيقة مطلوبة بذاتها وغاية ((يتشوق كل إنسان)) [٤] لها وتنطبق على القيامة الكبرى، وأن ((المنتهى هو السعادة)) [٥] وهي الكمال الأُخروي ((الكمال الأخير هو السعادة)) [٦] وهي هدف الشريعة الإلهية [٧]، لكن الحصول على هذه السعادة قضية نسبية؛ لأن البشر متفاضلون في مراتبهم الإنسانية، فبعضهم ((أهل الطبائع العظيمة الفائقة)) وآخرون في مراتب متدنية؛ ولأن السعادة غير فطرية في الإنسان،

---

١ ـ فصول منتزعة، مصدر سابق، ص١٠٠.

٢ ـ آراء أهل المدينة الفاضلة، مصدر سابق، ص١٠٥ ـ ١٠٦.

٣ ـ التنبيه على سبيل السعادة، مصدر سابق، ص٤١.

٤ ـ المصدر نفسه، ص٣٧.

٥ ـ فصول منتزعة، مصدر سابق، ص٧١.

٦ ـ المصدر نفسه، ص١٠٠.

٧ ـ الملّة، مصدر سابق، ص٤٣؛ تحصيل السعادة، مصدر سابق، ص٩٠.

نجد الفارابي يقول في كتابه ((السياسة المدنية)): ((السعادات الحاصلة لأهل المدينة الفاضلة، مختلفة على المستويين الكمّي والنوعي، وهذا الاختلاف والتفاضل سببه التفاضل والاختلاف في الكمالات الحاصلة، والتي بلغها أهل المدينة بواسطة القيام بالأفعال المدنية))(١).

وعلى هذا الأساس، يكون لكل إنسان تصور خاص به عن السعادة، فيعتبر كل واحد فهمه عين السعادة المطلقة: ((وكل واحد يعتقد في الذي يرى أنه السعادة على الإطلاق أنه آثر وأعظم وأكمل))(٢). فهناك من يعتبر الثروة هي السعادة، وآخر يراها في الكرامة أو اللذة أو الجلال، وقسم ثالث يراها في السياسة، وقسم رابع يرى السعادة كلها في العلم والمعرفة.

وعلى هذا، بالرغم من أن السعادة الحقيقية والكمال في عالم الآخرة، لكن يمكن أن يكون لكل إنسان نصيباً منها بما يتناسب وطاقته وإمكانياته الوجودية.

٥ ــ العناصر المؤثرة في الوصول إلى السعادة: كما أشرنا في مقدمة هذا الفصل فإنّ الفارابي فيلسوف ذو اتجاهات غائية، وعلى هذا من الطبيعي أن تكون جميع عناصر منظومته الفكرية متجهة نحو السعادة، وأن تكون جميع أجزاء فلسفته مؤثرة في الوصول إلى السعادة، لكنه يرى تأثير بعض العناصر أكبر من بعضها الآخر، ويؤكد من جانب آخر على ضرورة وجود مرشد ودليل للإنسان في مسار معرفته بالسعادة والعمل بها(٣). وهذا المرشد قد يكون أحياناً العقل الفعّال، وأحياناً أُخرى الرئيس الأول في المدينة الفاضلة، وفي أحيان ثالثة عوامل أُخرى نشير هنا إلى بعضها:

أ ــ العقل الفعّال: كما تحدثنا سابقاً في مبحث الأُنطولوجيا، فإنّ العقل الفعّال

---

١ ـ السياسة المدنية، مصدر سابق، ص٨١.

٢ ـ التنبيه على سبيل السعادة، مصدر سابق، ص٢٩.

٣ ـ السياسة المدنية، مصدر سابق، ص٧٨.

يشكل المرتبة الأخيرة في سلسلة العقول العشرة، ومهمته تكمن في الوساطة بين ((السبب الأول)) والإنسان لأيصال الفيوضات الإلهية وتحولها من القوة إلى الفعل، فيقوم العقل بالفعل بتحويلها إلى عقل منفعل وفي النهاية لتصل إلى العقل المستفاد والمتصل بالعقل الفعّال بما يوفر الأرضية لبلوغ السعادة القصوى [١].

ب ـ **كمال القوة الناطقة**: هذه القوة تعتبر حسب رأي الفارابي مقوّم لإنسانية الإنسان، إذ يقول فيها: ((القوة الناطقة التي يكون بها الإنسان إنساناً))، كما أنها حلقة اتصال الإنسان بعنصر ما فوق القمر، أي العقل الفعّال، وإذا وصلت هذه القوة إلى كمالها يمكنها بمساعدة العقل الفعّال، إيصال الإنسان إلى سعادته.

ج ـ **التعقل**: يقول الفارابي في كتابه ((الفصول المنتزعة)) حول دور التعقل في سعادة الإنسان: ((التعقل. هو السلطة على الفكر واستنباط الأُمور الحميدة والجيدة، التي توصل الإنسان في الحقيقة إلى الخير العظيم والغاية الشريفة والفاضلة وهي السعادة القصوى)) [٢].

د ـ **الدين**: غاية الدين والشريعة والهدف من التشريع هو إيصال الناس إلى السعادة [٣]. والدين هو الذي يقدم الغاية القصوى التي خلق الإنسان من أجلها: ((الغاية القصوى التي لأجلها كوّن الإنسان وهي السعادة القصوى)) [٤].

هـ ـ **الفلسفة**: يعتقد الفارابي بأن غاية الفلسفة والحكمة هو معرفة الواحد، ويرى أن هذه الصناعة وعلى مستوييها النظري والعملي تهدي الإنسان وترشده نحو السعادة: ((الفلسفة هي التي بها ننال السعادة)) [٥].

---

١ ـ آراء أهل المدينة الفاضلة، مصدر سابق، ص١٢٣ ـ ١٢٤.

٢ ـ فصول منتزعة، مصدر سابق، ص٥٥.

٣ ـ الملّة، مصدر سابق، ص٤٢.

٤ ـ تحصيل السعادة، مصدر سابق، ص٩٠.

٥ ـ التنبيه على سبيل السعادة، مصدر سابق، ص٦٧.

و ـــ زوال الشـرور: ورد في كتاب ((السياسة المدنية)): ((وبلوغ السعادة إنما يكون بزوال الشرور عن المدن وعن الأُمم ليست الإرادة منها فقط بل والطبيعة))[١].

ز ـــ الفن: يقسم الفارابي جميع العلوم والصناعات إلى قسمين، فيقول: ((الصنايع صنفان، صنف مقصوده تحصيل الجميل، وصنف مقصوده تحصيل النافع))[٢].

ثم يقول مضيفاً: ((بواسطة الصنايع الجميلة يمكن الوصول إلى السعادة)) وفيما يتعلق بالشعر والموسيقى في غير موارد اللهو والمجون، يقول: وهذه مؤثرة في الوصول إلى أكمل المقاصد الإنسانية، التي هي السعادة القصوى[٣].

ح ـــ الجماعة أو المجتمع: يرى الفارابي أن البشر ومن أجل تأمين ضروريات حياتهم والحصول على أفضل الأوضاع الإنسانية والكمالات الجديرة بهم، يتجهون فطرياً نحو الجماعة والحياة الاجتماعية، ويقول في ذلك: إن الإنسان لا يمكنه بلوغ الكمال إلاّ في المجتمع، لكنه يضع قيداً بسرعة على ذلك حيث يقول: ((الاجتماع الذي به يتعاون على نيل السعادة، هو الاجتماع الفاضل))[٤].

ط ـــ الحكومة: كما سيأتي في القسم الثالث من الكتاب، فالحكومة والنظام السياسي الذي يقول به الفارابي يكون على ثلاثة مستويات هي: ((المدينة الفاضلة))، ((الأُمّة الفاضلة))، و((المعمورة الفاضلة)). ويرى أيضاً أن لكل واحدة من النظم السياسية المذكورة دور كبير في تحصيل السعادة والوصول إليها، وفي ذلك، يقول: ((المدينة التي يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الأشياء التي تنال بها

---

١ ـ السياسة المدنية، مصدر سابق، ص٨٤.

٢ ـ التنبيه على سبيل السعادة، مصدر سابق، ص٦٥.

٣ ـ الموسيقى الكبير، ترجمة آذرنوش، مصدر سابق، ص٥٦٢.

٤ ـ آراء أهل المدينة الفاضلة، مصدر سابق، ص١١٧ ـ ١١٨.

السعادة في الحقيقة هي المدينة الفاضلة والأُمّة التي تتعاون مدنها كلها على ما تنال بها السعادة هي الأُمّة الفاضلة، وكذلك المعمورة الفاضلة إذا كانت الأُمم التي فيها تتعاون على بلوغ السعادة)) [١].

ي ـ **الرئيس الفاضل**: ورد في بحثنا عن القيادة أن الرئاسة في النظام السياسي الذي يطرحه الفارابي يكون على خمسة مستويات، هي: ((الرئيس الأول))، ((الرئيس المماثل))، ((رئيس السنة))، ((رؤساء السنة)) و((الرؤساء الأفاضل)) والشرط في جميعهم هو أن يتحلوا بالفضيلة التي هي ((جودة الإرشاد إلى السعادة))، أي تكون لهم إمكانية وقدرة على هداية الناس وقيادتهم نحو السعادة والأعمال التي يمكن بواسطتها بلوغ السعادة.

وفي (فصول المدني)، يقول الفارابي: الملك هو في الحقيقة الشخص الذي يقصد في صناعة قيادته التي يدير بها المدن ويدبر أُمورها، إيصال نفسه وأهل مدينته إلى السعادة الحقيقية، وهذه هي غاية ((المهنة الملكية)) ومقام الزعامة. وعلى هذا الأساس من الضروري أن يكون قائد ورئيس المدينة الفاضلة ((أكملهم سعادة إذا كان هو السبب في أن يسعد أهل المدينة)) [٢].

ثالثاً ـ الفضيلة:

مفهوم الفضيلة: الفضيلة إحدى المفاهيم الأساسية في فلسفة الفارابي، وقد قيل في تعريفها: ((إلهيئات الطبيعية والاستعدادات الموجودة في ذات الإنسان والتي تميل إلى الصفات الحسنة)) [٣]، وفي الوهلة الأُولى قد نجد أن هذا التعريف خاص بالفضائل الأخلاقية، ومن الممكن أن لا يشمل الفضائل الأُخرى، لكن الفارابي يقول

---

١ ـ المصدر نفسه، ص١١٨.

٢ ـ فصول منتزعة، مصدر سابق، ص٤٧.

٣ ـ المصدر نفسه، ص٣٢.

في تعريف آخر: ((متى كان استعداد طبيعي نحو أفعال فضيلة وكررت تلك الأفعال واعتيدت وتمكنت بالعادة هيئة في النفس وصدر عنها تلك الأفعال بأعيانها كانت الهيئة المتمكنة عن العادة هي التي يقال لها فضيلة))[١].

وعلى هذا، نفس ((الهيئات الطبيعية)) لا تتصف بالفضيلة أو النقيصة، بالرغم من صدور أفعال واحدة عنها، وقد وصفها البعض بالفضيلة أو النقيصة على أساس الاشتراك اللفظي، لكن الصحيح هو أن تلك الأفعال الطبيعية منسلخة ومجردة عن صفة الفضيلة والنقيصة ولا تستحق الثناء أو الذمّ. وفي تعريف آخر يجمع كل أقسام الفضيلة، يقول الفارابي: ((الفضيلة هو الخير الذي يراد لنفسه لا لشيء آخر غيره))[٢].

ومن هذا المنطلق، فالفضيلة تكون بالنسبة للأفعال الخيّرة والجميلة، وفي مقابلها يمكن أن تكون الرذيلة المرتبطة بالأفعال الشريرة والقبيحة، أوالنقصان، وقد أشار الفارابي في ((فصول المدني)) إلى كليهما، حيث قال: ((الهيئات النفسانية التي يقوم الإنسان بواسطتها بالخيرات والأفعال الجميلة، توصف بالفضائل، والهيئات التي يرتكب بواسطتها الشرور والأفعال القبيحة هي الرذائل والنقائص))[٣].

والأفعال الجميلة من وجهة نظر الفارابي، هي الأفعال الارادية التي تستخدم في الوصول إلى السعادة، الفضائل تكون حصيلة هذه الأفعال أيضاً؛ لأنه يرى أن جميع الفضائل ليس فطرية وطبعية. فقد يكون لكل شخص استعداد للميل نحو نوع من الفضائل[٤]. وعلى هذا، فالأفعال الإرادية التي تستخدم في الوصول إلى

---

١ ـ المصدر نفسه، ص٣١.

٢ ـ فصول منتزعة، مصدر سابق، ص١٠١.

٣ ـ المصدر نفسه، ص٢٤.

٤ ـ تحصيل السعادة، مصدر سابق، ص٧٦؛ فصول منتزعة، مصدر سابق، ص٣٢.

السعادة هي الأفعال الجميلة، والهيئات والملكات التي تصدر عنها هذه الأفعال، هي الفضائل، وفي المقابل، الأفعال التي تحول دون الوصول إلى السعادة، شريرة وقبيحة، والهيئات والملكات التي تصدر عنها هذه الأفعال، هي النقائص والرذائل والخسائس)) [١].

أقسام الفضائل:

على أساس ما تقدم، فإن الفضيلة واحدة لكن الفضائل متنوعة. وقد قسم الفارابي الفضائل إلى نوعين في (الفصول المدنية)، فيما قسمها في ((تحصيل السعادة)) إلى أربعة أقسام. وفي الوهلة الأولى قد يظهر هناك تعارض بين التقسيمين، لكن بقليل من التأمل يتضح أن جوهر التقسيمين يعود إلى تقسيم واحد ثنائي على الطريقة الأرسطية. وفي التقسيم الأول يقول الفارابي: ((الفضائل صنفان: خلقي ونطقي. والنطقي عبارة عن فضائل الجزء الناطق، مثل: الحكمة، العقل، الكياسة، الذكاء، وحسن الفهم، والخلقي أيضاً عبارة عن الفضائل النزوعية (المنتزعة) مثل: العفة، الشجاعة، السخاء، والعدالة. وفي مقابل ذلك تقسم الرذائل أيضاً إلى قسمين خلقية ونطقية)) [٢].

وما دامت الفضائل الخلقية مرتبطة بالقوة النزوعية للنفس، فإنها تستخدم بالضرورة لتبرير القوة الناطقة؛ لأن العقل يقوم بالسيطرة على القوة النزوعية وتوجيهها، والقوة الناطقة عبارة عن القوة التي يميز الإنسان بواسطتها بين القبيح والحسن من الأفعال والأخلاق، وهي التي يفكر الإنسان بواسطتها أيضاً فيرى الأشياء التي يجدر به القيام بها والأعمال التي يجدر به تجنبها، وهي القوة التي

---

١ ـ آراء أهل المدينة الفاضلة، مصدر سابق، ص١٠٦.

٢ ـ فصول منتزعة، مصدر سابق، ص٢٠.

يمكنه بواسطتها معرفة النافع من المضر، والذي يأتي باللذة عن الذي يسبب الألم[(١)].

لكن الفارابي طرح تقسيماً ثانياً في كتابه ((تحصيل السعادة)) حيث قسم الفضائل إلى أربعة أقسام، هي: الفضائل النظرية، الفضائل الفكرية، الفضائل الخلقية، والصناعات العملية.

فالقسم الأول من الفضائل يرتبط بالفلسفة والحكمة النظرية، أما الأقسام الثلاثة التالية فإنها تبحث في الحكمة العملية عند الفارابي. وهنا نتناول كل واحدة من هذه الفضائل الأربعة على حدة:

١ ــ **الفضائل النظرية**: وهي عبارة عن العلوم والمبادئ المعرفية الأولية. ((فهناك علوم يحصل عليها الإنسان منذ البداية، بحيث تراه غير ملتفت إليها، ولا يدري كيف ومن أين أتت. وهذه هي علوم الأول، وهناك علوم أُخرى تحصل بالتأمل والبحث والاستنباط والتعليم والتربية))[(٢)]. وأما التي تحصل دون بحث ودراسة، مثل المعقولات الأولية كأن نقول: ((الكل أكبر من الجزء)) و((المقادير المتساوية من شيء واحد، تكون متساوية)). في حين أن العلوم التي تحتاج إلى تأمل وبحث، مثل المنطق والعلوم التي تبحث في مبادئ وأُصول الموجودات (الكائنات).

٢ ــ **الفضائل الفكرية**: ولهذه الفضائل ارتباط وثيق بالفضائل النظرية؛ لأنها تؤدي إلى تمايز المعقولات التي تحصل عن طريق الفضائل النظرية. ويعرّف الفارابي هذه الفضائل بالنحو التالي: ((فضائل تستنبط أنفع الغايات الفاضلة))[(٣)]، وتوجد القدرة على سنّ القوانين والأُصول. ويقسم الفارابي هذه الفضائل إلى قسمين:

---

١ ـ السياسة المدنية، مصدر سابق، ص٣٢ ـ ٣٣.

٢ ـ تحصيل السعادة، مصدر سابق، ص٤٩.

٣ ـ المصدر نفسه، ص٧٠.

القسم الأول: الفضائل التي تستمر فترة طويلة من الزمن، وهي ترتبط حصرياً بالنظام السياسي ((المدينة الفاضلة))، ((الأُمّة الفاضلة))، و((المعمورة الفاضلة))، وفي ذلك يقول الفارابي: ((الفضيلة الفكرية التي إنما تستنبط الأنفع الأجمل المشترك لأُمم أو لأُمة أو لمدينة إذا كان شأن ما يستنبط أن يبقى عليهم مدة طويلة أو تكون متبدلة في مدة قصيرة فهي فضيلة فكرية مدنية... كانت أشبه أن تكون قدرة على وضع النواميس))(١).

القسم الثاني: الفضائل التي لا تستمر فترة طويلة، وهذه في الأنظمة السياسية وتتعلق بالأشخاص أيضاً وتقسم بدورها إلى ثلاثة أقسام:

أ ـ الفضيلة الفكرية المنزلية: وهي القوة التي تستنبط الأنفع والأجمل في غايات أهل المنزل.

ب ـ الفضيلة الفكرية الجهادية: وهي القوة التي تستنبط أنفع وأجمل الغايات المتعلقة بالجهاد.

ج ـ الفضيلة الفكرية المشورية: وهي القوة التي تستنبط أنفع وأجمل الغايات المتعلقة بالآخرين(٢).

٣ ــ الفضائل الخلقية: هذا النوع من الفضائل يحتل مكانة مهمة جداً في الحكمة العملية عند الفارابي، حيث يقول في تعريفها: ((إلهيئات والاستعدادات الطبيعية التي تتكون نتيجة لتكرار الخيرات والأفعال الجميلة، والتي تسعى إلى الخير والسعادة على أساس الفضائل الفكرية))(٣)، ويسمي الفارابي هذه الفضيلة بـ ((الفضيلة الرئيسة))؛ لأنها تعلب دوراً في تحقيق الأفعال الفضيلة الأُخرى: ((فهذه الفضيلة هي الفضيلة الرئيسة التي [لا توجد] فضيلة أشدّ تقدماً منها في

---

١ ـ المصدر نفسه، ص٦٩ ـ ٧٠.

٢ ـ المصدر نفسه، ص٧٠.

٣ ـ فصول منتزعة، مصدر سابق، ص٣٠ ـ ٣٢.

الرئاسة))[١]، كما أن مراعاة الفضائل الأخلاقية ضروري لتحقيق الفضائل الأُخرى.

ويرى الفارابي أن الفضائل الخلقية ترتبط بالجزء النزوعي للنفس، وكما هو عند المتقدمين عليه، يقسم الفضيلة الأخلاقية إلى أربعة أقسام: العفة، الشجاعة، السخاء، والعدالة[٢]. ويرى أن الإنسان لا يمتلك فطرياً فضيلة أخلاقية ولا رذيلة أخلاقية، بل الفطرة والطبع الإنساني مهيأ لقبول كليهما، بالرغم من أن بعض البشر يمتلك ميلاً لقبول نوع من الأفعال، وتجد فيه نزوعاً نحو أحدهما أكثر وأسهل من الآخر[٣]. وعلى هذا الأساس يهتم الفارابي بالفضائل الأخلاقية الناتجة عن الفعل الارادي أكثر من تلك التي مصدرها الأفعال الطبيعية.

٤ ـ الفضائل العملية: وهي عبارة عن تحقيق الفضيلة والعمل بالأُمور النافعة والخيرية، وإيجاد فضائل جزئية بين الأصناف والصنائع ومختلف الشرائح، وذلك في واحدة من الأنظمة السياسية ((المعمورة الفاضلة))، ((الأُمّة الفاضلة)) و((المدينة الفاضلة))[٤]. وبعبارة أُخرى، فهذه الفضائل وبالإضافة إلى تحديدها وتقديرها للخير والمنفعة، تقوم بالتحقيق العملي لهما. ومن خصوصيات هذه الفضائل أنها منسجمة ومتسقة ومترتبة مع بعضها.

والفضائل العملية حسب تعبير الفارابي ((العلوم المنتزعة)) من الفضائل الثلاث السابقة: ((ثم بعدها العلوم المنتزعة عن هذه الثلاثة لأُمة أُمّة فتكون تلك العلوم المنتزعة على عدد الأُمم يحتوي كل علم منها على جميع الأشياء التي تكمل بها تلك الأُمّة وتسعد))[٥]. وتتولى دور القوة التنفيذية في تكوين وتوزيع وتقسيم

---

١ ـ تحصيل السعادة، مصدر سابق، ص٧٣.

٢ ـ فصول منتزعة، مصدر سابق، ص٣٠.

٣ ـ المصدر نفسه، ص٣١؛ تحصيل السعادة، مصدر سابق، ص٧٦ ـ ٧٧.

٤ ـ تحصيل السعادة، مصدر سابق، ص٨٤.

٥ ـ المصدر نفسه، ص٨٤ ـ ٩٢.

جميع الخيرات والفضائل في المجتمع، وأن كل ما يتعلق بالمصير السياسي، الاقتصادي، الثقافي، الاجتماعي، والعسكري للمجتمع ويرتبط بكماله وسعادته يعتبر من مهام ومسؤوليات الفضائل العملية(١).

إن الارتباط الوثيق بين الفلسفة النظرية والعملية لدى الفارابي يبلغ حداً يرى فيه الفارابي أن تحصيل العلوم والفضائل النظرية المحضة غير كافٍ، وأن الذي يكتفي بها تبقى فلسفته ناقصة، وسيكون هو فيلسوفاً ناقصاً، بل هو ((فيلسوف باطل)): ((الفيلسوف الذي اقتنى الفضائل النظرية فإن ما اقتناه من ذلك يكون باطلاً إذا لم تكن له القدرة على إيجادها في كل من سواه بالوجه الممكن فيه))(٢).

وعلى أساس ما تقدم، نجد الفارابي يسعى إلى الربط بين ((الفيلسوف)) و((الرئيس الأول)) في نظامه السياسي، وعلى هذا نراه يقول: الفيلسوف المطلق هو الذي جمع الفضائل والعلوم النظرية، وله القدرة على إيجادها بالطرق المناسبة في الآخرين. وبهذا النحو نجد أن الفيلسوف المطلق لا يختلف أبداً في حقيقة الأمر عن الرئيس الأول، والذي يمكنه تحقيق وإيجاد الفضائل النظرية، يمكنه أيضاً جعلها ((معقولة)) وأيضاً تحقيق الأُمور الارادية فيها وجعلها ((بالفعل)).

وعلى هذا الأساس، فإنّ فلسفته تكون أكمل بمقدار قوته وقدرته، إذا الكامل على الإطلاق هو الذي حصل على جميع الفضائل النظرية، ثم حصل على ((الفضائل العملية)) بالبصيرة واليقين، وفي المرحلة اللاحقة يمتلك القدرة على إيجاد كل ذلك في الأُمّة والمدينة بالشكل المناسب والمقدار الممكن، وبما أنه لا يمكن إيجادها إلاّ باستخدام البراهين اليقينية والأساليب الإقناعية والتخيلية، بشكل

---

١ ـ الملّة، مصدر سابق، ص٥٤ ـ ٥٦؛ إحصاء العلوم، مصدر سابق، ص٦٤ ـ ٦٥.

٢ ـ تحصيل السعادة، مصدر سابق، ص٨٩ و٩٩.

ارادي وحرّ أو جبري وفرض، فعلى ذلك ((صار الفيلسوف على الإطلاق هو الرئيس الأول)) [(١)] . الذي تختتم به جميع الفضائل الأربعة التي يراها الفارابي، والذي يرسم مصداقه النظري والعملي بشكل يكون محل اجتماع ((الملوك))، ((واضعوا النواميس))، ((أئمة الهدى)) و((القادة السياسيون))، ويقول في ذلك: ((فتبيّن أن معنى الفيلسوف والرئيس الأول وواضع النواميس والإمام، معنى كله واحد)) [(٢)] ؛ لأن اجتماع الفضائل يؤدي إلى تكوين حقيقة واحدة يصب جزء منها في إطار البرهان وباسم الفلسفة، وهو من مهام الفلاسفة، ويصب جزء منها في إطار الإقناع، حيث يسمى بالدين والشريعة وهو من مهام واضعي النواميس الذين يقومون بذلك من مجاري وقنوات خاصة، لكن إيجاد وتحقيق جميع ذلك في المجتمع والأُمّة هو من مهام سلطة ((الرئيس الأول)) و((الإمام)).

رابعا ـ الخير:

قالوا في تعريف الخير: كل ما فيه الصلاح والمنفعة واللذة، وفي مقابله الشر الذي يفتقد لتلك المواصفات. يقول الفارابي: ((الخير ما يتشوّقه كل شيء في حدّه)) [(٣)] . ويصل إلى حقيقة مرتبته الوجودية بمساعدته، والواقع هو أن الخير آخر مراحل كمال الوجود، كما أن الشر بالمقابل نقصان الوجود.

وبهذا الشكل، يكون هناك تطابق بين الخير والوجود الكامل، ويعرّف الفارابي الشر بعدم امتلاك الكمال وليس بمعنى ((العدم)) بالرغم من أنه لا يوجد أي فارق بين التعريفين في النهاية. وقد جاء في كتاب (التحليل) أن الخير والشر ضدان

---

١ ـ تحصيل السعادة، مصدر سابق، ص٩٠.

٢ ـ المصدر نفسه، ص٩٢.

٣ ـ التعليقات، مصدر سابق، ص٥٠.

وليسا نقيضان، وعلى هذا فالشر لا يعني العدم، بل قد يكون أمراً وجودياً[١].

وعلى أساس ذلك يكون الخير مقصود بالذات، في حين أن الشرّ ملحق بأمور وجودها غير ضروري وتظهر بشكل عرضي[٢].

والخير جوهر جميع الموجودات ويسيطر على كل العالم، في حين أن الشرّ موجود عرضي.

والشر يتعلق بعالم الكون والفساد وعالم ما دون القمر، ومن هنا نجد الفارابي يقول من زاوية عرفانية: ((الشر في جوهره أيضاً خير، وشروره عرضية؛ لأن العالم بأسره خير، وكل ما يخرج عن إرادة الإنسان فهو خير، فالسبب الأول وكل ما يلزم عنه، وكل ما يكون وجوده بواسطة اللازم عن السبب الأول، حتى آخر لوازم الوجود، تأخذ مكانها على أساس نظام معين وعادل، وكل من يكون موقعه على أساس جدارة وعدل، فهو خير وما عداه شرّ[٣].

ويرى الفارابي في ((عيون المسائل)): ((العناية الإلهية تحيط بجميع الأشياء، ويرتبط مع كل شخص وكل موجود على أساس قضائه وقدرته، والشرور أيضاً خاضعة للقضاء والقدر الإلهيين، وهي تابعة لأشياء تعتبر شراً بالضرورة، وفي النهاية تعود إلى موجودات فاسدة، وهذه الشرور مقبولة بالعرض، لأنه إذا لم تكن هذه الشرور موجودة، فالخيرات لن تستمر طويلاً))[٤]. وبهذه المقدمات يصل المعلم الثاني إلى نتيجة مفادها أن لا شرّ في الوجود، وكل ما هو خارج عن إرادة الإنسان فهو خير، وأن الشرّ يظهر عندما تتدخل إرادة الإنسان: ((الشرّ غير موجود أصلاً، ولا في شيء من هذه العوالم، وبالجملة فيما وجوده لا بإرادة الإنسان أصلاً، بل

---

١ ـ الفارابي، أبو نصر، التحليل، تحقيق الدكتور رفيق العجم، بيروت، دار المشرق، ١٩٨٦م. ص١١٨ ـ ١٢٠.

٢ ـ الدعاوى القلبية، مصدر سابق، ص١١.

٣ ـ فصول منتزعة، مصدر سابق، ص٨٠ ـ ٨١.

٤ ـ عيون المسائل، مصدر سابق، ص٧٥.

كلها خير»[١]. وبهذا التعبير يقوم المعلم الثاني في كتابه «التعليقات» بتطبيق مفهوم الخير المطلق على الباري عزّ وجلّ من خلال القياس المنطقي بالكبرى الكليّة حيث إنّ كل غاية هي خير، فيقول: الله واجب الوجود، غاية؛ لأنّ جميع الأشياء تنتهي به، كما ورد في القرآن [الكريم]: ﴿وأن إلى ربك المنتهى﴾(الصغرى)، وكل غاية خير (الكبرى)، إذا الله خير[٢] (النتيجة).

والفارابي يعبر عن الله بالخير المطلق الذي ينطبق على الكمال المطلق. وهذا الخير المطلق هوالغاية في دوران السماوات والأرض وجريان الماء ونزول المطر[٣]. وهو المقصود في جميع التأملات البشرية[٤] والنشاطات الارادية للإنسان. وفي استمرار الحياة الفردية الاجتماعية وتدبير المعاش وإدارة المدن[٥] وتحصيل العلوم والفضائل[٦] وغير ذلك.

أنواع الخيرات:

كما ورد في تعريف الخير بأنه الشيء المقبول ذاتياً، فإنّ اشارة المعلم الثاني إلى أنواع من الخير في غير الخير الذاتي، يحتاج إلى دراسة أنواع الخير من منظاره:

١ ــ الخير الذاتي: يقول الفارابي في كتابه «التنبيه على سبيل السعادة»: بعض الخيرات فيها قبول ذاتي دائم، وليست مقدمة للوصول إلى خيرات أُخرى أبداً، مثل السعادة التي دائماً «تؤثر لأجل ذاتها ولا تؤثر في وقت من الأوقات لأجل

---

١ ـ فصول منتزعة، مصدر سابق، ص٨٠.

٢ ـ التعليقات، مصدر سابق، ص٤٦.

٣ ـ فصوص الحكم، مصدر سابق، ص١٤٤.

٤ ـ فصول منتزعة، مصدر سابق، ص٥٥.

٥ ـ آراء أهل المدينة الفاضلة، مصدر سابق، ص١١٨.

٦ ـ تحصيل السعادة، مصدر سابق، ص٦٨.

غيرها))[١]. فهي مقبولة بذاتها، بل هي أكمل وأكبر الخيرات وأكثرها قبولاً، بحيث إذا حصل عليها الإنسان تغنيه عن جميع الأشياء.

والميل نحو الخير الذاتي هو الذي يجعل الإنسان يسعى إليه على أساس عقائده والإمكانيات التي يمتلكها[٢]؛ لأن الخير كمال الوجود[٣]، والبشر يسعى إليه على أساس ميله الفطري نحو الكمال، وهذا النوع من الخير لا يكون في مقابل الشرّ؛ لأنه كمال الوجود، وحسب تعبير الفارابي: ((كل ما له ضد فهو ناقص الوجود))[٤]؛ لأن كل واحد من الضدين يسعى إلى إلغاء الآخر عند اجتماعهما والتقائهما، وبالنتيجة يكون وجود كل واحد منهما بحاجة إلى زوال الآخر، أي أن قوام وجوده لا يستند إلى الوحدة، وأن كل ضد يمكن أن ينتهي إلى العدم. وعلى هذا الأساس، يرى الفارابي أن ((السبب الأول)) هو خير العوالم والذي لا يقع في مقابل الشرّ أبداً، فيقول: ((لا يقابله شر أصلاً))[٥].

٢ ـ الخير الطبيعي: يشير الفارابي في مؤلفه ((فصول المدني)) إلى نوع من الخير، ليس الخير فيه ذاتياً ولا تتدخل في ذلك إرادة الإنسان: ((إنما الكلام ها هنا فيما كان طبعياً محضاً لا يشاركه إراديّ أصلاً))[٦].

فجميع العالم والكائنات في سلسلة المراتب الصعودية، والتي تبدأ من الهيولى والمادة الأولى وتنتهي إلى المعدنيات، النباتات، الحيوانات، والإنسان في عالم ما دون القمر، والتي تتجلى في إطار المادة، الصورة، والنفس، وكذلك سلسلة مراتب وجود

---

١ ـ التنبيه على سبيل السعادة، مصدر سابق، ص٤٨.

٢ ـ المصدر نفسه، ص٣٨ ـ ٣٩؛ آراء أهل المدينة الفاضلة، مصدر سابق، ص١٠٦.

٣ ـ التعليقات، مصدر سابق، ص٤٩.

٤ ـ فصول منتزعة، مصدر سابق، ص٨٠.

٥ ـ المصدر السابق نفسه.

٦ ـ المصدر نفسه، ص٨١.

الممكنات ما فوق القمر التي تبدأ بعد الوجود الأولي حتى تصل إلى العقل العاشر، أي ((العقل الفعّال)) والتي تؤدي إلى ظهور السماء الأولى، والكواكب الثابتة، زحل، المشتري، المريخ، الشمس، الزهرة، عطارد، والقمر[١]، هذه جميعها خير طبيعي وكما يعبر المعلم الثاني، فإنّ جميع هذه العوالم الواقعة في سلسلة المراتب الصعودية أو النزولية، والصادرة عن السبب الأول، والتي هي خارجة عن دائرة الإرادة الإنسانية جميعها خير طبيعي[٢].

٣ ــ الخير الارادي: يقول المعلم الثاني في كتابه ((السياسة المدنية)): ((الخير الارادي والشر الارادي وهما الجميل والقبيح، فانهما يحدثان عن الإنسان خاصة))[٣]؛ لأن هذا النوع من الخير ليس ذاتياً ولا طبيعياً، بل يتحقق عن طريق ((أفعال)) الإنسان، ويحصل من اتصال القوة الناطقة بالعقل الفعّال ((الأفعال الفاضلة))، فتوجد بذلك ((أخص الخيرات))[٤] الإرادية.

ويرى الفارابي أنّ العلم المدني يتولى بيان هذا النوع من الخير[٥]، ويرى أنّ لهذا العلم عدّة وظائف، أحدها التمحيص والتحقيق، وقد ورد في كل من ((تحصيل السعادة))[٦]، ((الملّة))[٧]، و((إحصاء العلوم))[٨]، أن المهمة الأُولى له هي ((معرفة السعادة))، وتجري فيه دراسة أنواع ((السعادة الحقيقية)) التي هي الخير الأعظم و((السعادة الظنية)) التي هي الخير الارادي والوسائلي (الأداتي). والوظيفة الثانية لهذا العلم، هي التعريف والتبيين، التي هي في الحقيقة بحث ((معرفة الغاية))

---

١ ـ آراء أهل المدينة الفاضلة، مصدر سابق، ص٦١ ـ ٦٢.

٢ ـ فصول منتزعة، مصدر سابق، ص٨٠.

٣ ـ السياسة المدنية، مصدر سابق، ص٧٢.

٤ ـ التنبيه على سبيل السعادة، مصدر سابق، ص٦٨.

٥ ـ إحصاء العلوم، مصدر سابق، ص٦٤.

٦ ـ تحصيل السعادة، مصدر سابق، ص٦٣.

٧ ـ الملّة، مصدر سابق، ص٥٢.

٨ ـ إحصاء العلوم، مصدر سابق، ص٦٤ ـ ٦٨.

حيث يجري خلالها تبيين ماهية السعادة والخير. والوظيفة الثالثة لهذا العلم هي بيان كيفية توزيع ((الخيرات المشتركة))[1] التي يقوم بها رئيس المدينة الفاضلة.

والخيرات المشتركة، عبارة عن: الثروة الطائلة، اللذة، السلطة، الرئاسة، الكرامة، والعظمة، وحسب تعبير الفارابي: كل ما يساعد الإنسان في بلوغ السعادة: ((الأُمور التي بها يمكن الوصول إليها))[2].

١ ـ الملّة، مصدر سابق، ص٥٤ ـ ٥٦.

٢ ـ التنبيه على سبيل السعادة، مصدر سابق، ص٣٩.

القسم الثالث

الفلسفة
والنظام السياسي عند الفارابي

الفصل الثامن:

الفلسفة السياسية عند الفارابي

الفصل التاسع:

الفرد والمجتمع المدني

الفصل العاشر:

النظام السياسي

الفصل الحادي عشر:

بنية النظام السياسي (١) القيادة

الفصل الثاني عشر:

بنية النظام السياسي (٢) المؤسسات الحكومية

الفصل الثالث عشر:

بنية النظام السياسي (٣) الجماعات المعارضة

الفصل الرابع عشر:

الأنظمة السياسية غير الفاضلة

الفصل الثامن

الفلسفة السياسية عند الفارابي

الحكيم أبو نصر الفارابي هو أول من استخدم مصطلح الفلسفة السياسية، وتحت عناوين مختلفة في العالم الإسلامي. فقد قسم في كتابه ((التنبه على سبيل السعادة)) الفلسفة إلى قسمين:

الأول: فيما يتعلق بالموجودات غير الارادية، والتي تسمى بـ((الفلسفة النظرية)) وتشمل مجموعة: علوم التعاليم، العلوم الطبيعية، وعلم ما بعد الطبيعة.

والثاني: فيما يتعلق بالموجودات الارادية، والتي تسمى بالفلسفة العملية أو الفلسفة المدنية. وهذه بدورها تقسم إلى قسمين:

١ ـ الصناعة الخلقية، والتي يمكن بواسطتها معرفة الأفعال الحميدة، والأخلاق التي تنشأ عنها.

٢ ـ الفلسفة السياسية، والتي يمكن بواسطتها إيجاد الأشياء الحميدة لأهل المدينة، وإظهار إمكانية تحصيلها وحفظها لهم[(١)]..

ويطرح الفارابي هذا التقسيم أيضاً في كتابه ((إحصاء العلوم)) الذي يعتبره البعض ((دائرة معارف علمية)). فبعد عرضه لعلم اللسانيات وعلم المنطق، يقوم بتقسيم العلوم إلى قسمين: العلوم النظرية، والتي تشمل الرياضيات والطبيعيات والإلهيات والعلوم العملية التي يخصص لها الفصل الخامس من كتابه المذكور،

---

١ ـ التنبيه على سبيل السعادة، مصدر سابق، ص٦٦.

وتشمل: العلم المدني، علم الفقه، وعلم الكلام، وقد جاء في بعض رسائل الفارابي أنه قسم الفلسفة والحكمة العملية إلى ثلاثة أقسام، هي: الأخلاق، تدبير المدن، وتدبير المنزل[(١)]. ففي رسالة ((التوطئة)) يقسم الفارابي الفلسفة إلى أربعة علوم، هي:

١ ـ علوم التعاليم، والتي تشمل: علم العدد، علم الهندسة، علم النجوم وعلم الموسيقى.

٢ ـ العلم الإلهي، والذي يدرس فيه أُموراً لا تدخل في إطار الأجسام.

٣ ـ العلم الطبيعي، والذي يدرس فيه الأجسام وما فيها، وما هو خارج عن إرادة الإنسان.

٤ ـ العلم المدني، والذي يبحث في سعادة الإنسان والأفعال التي تحصل في المجتمع، ويسمى هذا العلم أيضاً بـ((الفلسفة الإنسانية)) و((الفلسفة العملية))[(٢)].

ويقول الفارابي في كتاب ((الملّة)) أن: ((العلم المدني الذي هو جزء من الفلسفة))[(٣)].

ومن أجل توضيح مصطلحات مثل: الفلسفة السياسية، الفلسفة المدنية، الفلسفة العملية، الفلسفة الإنسانية، العلم الإنساني، العلم المدني، وعلم السياسة، وكذلك لبيان مكانة كل واحدة منها والعلاقات المتقابلة فيما بينها، نجد من الضروري شرحها باختصار حسبما يراه الفارابي.

أولا ـ الفلسفة العملية

هذا المصطلح الذي يعبر عنه أيضاً بالحكمة العملية، هو جزء من الفلسفة

---

١ ـ ما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة، مصدر سابق، ص٦٠.

٢ ـ التوطئة، مصدر سابق، ص٥٨ ـ ٥٩.

٣ ـ الملّة، مصدر سابق، ص٥٩.

يحصل من خلال الاستعانة به معرفة الأشياء التي لها شأن عملي[(١)]. ويشمل هذا القسم: الأخلاق، تدبير النفس، تدبير المنزل، وتدبير المدن[(٢)].

ثانياً ـ الفلسفة المدنية:

في أحد تعاريفه يرى الفارابي أن الفلسفة المدنية مرادفة للفلسفة العملية، ومن خلال إشارته إلى أن الفلسفة هي علم معرفة الجمال، يقوم بتصنيفها إلى صنفين نظري وعملي، ويقول فيما يتعلق بالصنف العملي: ((به تحصل معرفة الأشياء التي شأنها أن تفعل والقوة على فعل الجميل منها، وهذه تسمى الفلسفة العملية والفلسفة المدنية))[(٣)]. ثم يقسمها إلى قسمين ((الصناعة الخلقية)) و((الفلسفة السياسية)).

وفي كتاب ((تحصيل السعادة)) يقسم الفارابي الفلسفة المدنية إلى ثلاثة أقسام، هي: ((الفضائل الفكرية))، ((الفضائل الخلقية)) و((الفضائل العملية)). وفي ((إحصاء العلوم)) يقول في تعريفها: الفلسفة العملية، تعطينا القوانين الكلّيّة وتبين لنا طريق قياسها حسب مختلف الأحوال والأوقات[(٤)].

ثالثاً ـ الفلسفة الإنسانية:

يرى الفارابي أن مصطلح الفلسفة الإنسانية مرادفاً لمفهوم ((العلم المدني))، ويرى أن وظيفته واستخدامه يكون ((لمعرفة السعادة))، فيقول: ((وهذا العلم (علم المدني) يسمى الفلسفة الإنسانية ويسمى العملية))[(٥)].

---

١ ـ التنبيه على سبيل السعادة، مصدر سابق، ص٦٦؛ الجدل، مصدر سابق، ص٧٠.

٢ ـ ما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة، مصدر سابق، ص٦٠.

٣ ـ التنبيه على سبيل السعادة، مصدر سابق، ص٦٦.

٤ ـ إحصاء العلوم، مصدر سابق، ص٦٧.

٥ ـ التوطئة، مصدر سابق، ص٥٩.

رابعاً ـ الفلسفة السياسية:

في كتابه ((التنبيه على سبيل السعادة)) يعرّف الفارابي الفلسفة السياسية بالنحو التالي:

((عبارة عن معرفة أُمور يمكن بواسطتها تحصيل الجمال لأهل المدينة، وتمكنهم من تحصيلها والمحافظة عليها))[(١)].

خامساً ـ علم المدني:

أغلب مؤلفات الفارابي السياسية تقع ضمن دائرة ((علم المدني))، ففي بعض رسائله يرى الفارابي أن علم المدني هو علم معرفة السعادة[(٢)] وفي مواضع أُخرى، يراه إضافة إلى كونه علم ((معرفة السعادة)) بأنه علم ((معرفة القدرة)) أو السلطة[(٣)].

هذا في حين نراه يصنفه علماً مستقلاً في كتاب ((إحصاء العلوم))[(٤)]، لكنه يراه جزءاً من الفلسفة في كتاب ((الملّة))[(٥)]. ويضعه في مقابل العلم الطبيعي في كتاب ((الحروف))، ويرى أن موضوعه هو المقولات الارادية[(٦)]، ويقول في مفهومه: ((علم المدني، علم يبحث في أنواع الأفعال والسلوكيات الارادية والملكات والأخلاق والسجايا والعادات التي تنشأ منها الأفعال والسلوكيات الارادية، ويتحدث عن الأهداف التي تسعى إلى بلوغها هذه الأفعال وهذا السلوك، ويقوم ببيان الملكات

---

١ ـ التنبيه على سبيل السعادة، مصدر سابق، ص٦٦.

٢ ـ الجدل، مصدر سابق، ص٦٩؛ التوطئة، مصدر سابق، ص٥٩.

٣ ـ إحصاء العلوم، مصدر سابق، ص٦٧؛ الملّة، مصدر سابق، ص٥٩.

٤ ـ إحصاء العلوم، مصدر سابق، ص٦٤.

٥ ـ الملّة، مصدر سابق، ص٥٩.

٦ ـ الحروف، مصدر سابق، ص٦.

التي يجدر بالإنسان الحصول عليها والطرق التي يمكنه من خلالها الحصول على تلك الملكات لكي تستحكم وتترسخ في وجوده، وكذلك يتحدث هذا العلم عن تصنيف النتائج التي تفضي إليها تلك الأفعال والسلوكيات، ويبين أن بعض تلك النتائج هي السعادة الحقيقية فيما بعضها الآخر سعادة متصورة))[١].

سادساً ـ العلم الإنساني:

بعد أن يقول الفارابي في كتاب ((تحصيل السعادة)) أن الإنسان بحاجة إلى الاجتماع (المجتمع) من أجل الوصول إلى الكمال، وأن فطرته الطبيعية تقتضي ذلك أيضاً، ولذلك سمي الإنسان حيواناً إنسياً وحيواناً مدنياً، يضيف الفارابي قائلاً: من أجل الوصول إلى ذلك الكمال، نحتاج إلى علم يهدي الإنسان إلى الكمال عن طريق المبادئ العقلية والأفعال والملكات الإرادية، وهذا العلم هو ((العلم الإنساني))[٢].

سابعاً ـ علم السياسة:

لم يرد ذكر هذا المصطلح في مؤلفات الفارابي سوى في رسالة ((السياسة)) وهناك أيضاً لا نجد تعريفاً محدداً يطرحه الفارابي، فبعد بيان وصفات عامة وقوانين سياسية عامة المنفعة يقول: ((أفضل أسلوب يمكن استخدامه في طلب علم السياسة، هو المطالعة في أعمال وسلوكيات والأحوال الظاهرية والباطنية للإنسان))[٣].

---

١ ـ إحصاء العلوم، مصدر سابق، ص٦٤.

٢ ـ تحصيل السعادة، مصدر سابق، ص٦١ ـ ٦٢.

٣ ـ السياسة، مصدر سابق، ص٨.

ثامنا ـ السياسة

يتحدث الفارابي في ((فصول المدني)) عن صنوف السياسة الفاضلة وغير الفاضلة، فيقول: السياسة ليست جنساً كلياً لأنواعها حتى يمكن تعريف أنواع السياسة بواسطة مفهوم واحد، بل إن كل نوع يختلف في ذاته وطبعه مع الأنواع الأُخرى[1]، وعلى هذا الأساس، فإن السياسة اسم مشترك لأنواعها. واستخدام مصطلح السياسة في مؤلفات الفارابي ينظر أحياناً إلى معناها الأخص، وهي السياسة التي تنشأ من السلطة السياسية وحرفة استلام زمام الأُمور، فيقول: ((السياسة هي فعل هذه المهنة))[2] وهو إيجاد أفعال وملكات وفضائل في المدينة والمحافظة على تلك الأفعال والملكات والفضائل. وهذه السياسة بالمعنى الأخص يمكن الحصول عليها عن طريقين: العلم وتجربة رجال السياسة. وفي بعض الأحيان استخدم الفارابي السياسة بالمعنى العام والذي يشمل جميع أنواع السياسة، ففي رسالة ((السياسة)) يقسمها الفارابي إلى ثلاثة أقسام:

١ ـ سياسة الإنسان تجاه من يرأسهم.

٢ ـ سياسة الإنسان تجاه رؤسائه.

٣ ـ سياسة الإنسان تجاه من هم في نفس مستواه.

وفي بعض مؤلفاته زاد الفارابي على ذلك بـ((سياسة النفس)). لكن الفارابي جعل السياسة متأخرة عن علم المدني في جميع الموارد التي بحثها فيها.

تاسعا ـ الصناعة المدنية

المُلْكُ أو ((مهنة الملك)) حسب الاصطلاح الذي يستخدمه الفارابي، يعني

١ ـ فصول منتزعة، مصدر سابق، ص٩٢.

٢ ـ الملّة، مصدر سابق، ص٥٤؛ إحصاء العلوم، مصدر سابق، ٦٥.

الصناعة والقدرة التي يمتلكها رئيس المدينة والتي بواسطتها يقوم بتحكيم الأعمال والسلوكيات السياسية وتقسيم وتوزيع الخيرات في المدينة والمحافظة عليها[١]. وبواسطة تلك المهنة يقوم الرئيس بإرشاد وهداية أهل المدينة نحو السعادة[٢].

ويعبر الفارابي أحياناً عن الرئاسة بأنّها ((صناعة مدنية))[٣] أو ((صناعة الملكية)) ويصرح بأنّ الملك يستحق الرئاسة بواسطة هذه المهنة والصناعة، فيقول: ((الملك هو ملك بالمهنة الملكية وبصناعة تدبير المدن وبالقدرة على استعمال الصناعة الملكية))[٤].

عاشرا- السياسة المدنية:

السياسة المدنية مصطلح جعله الفارابي عنواناً لأحد مؤلفاته وقام بشرحه فيه. وفي ذلك المؤلّف يبدأ الفارابي بحثه من ضرورة الاجتماع للوصول إلى ضروريات الحياة والكمالات المعنوية، ويشرح فيه أنواع الاجتماعات (المجتمعات) من الدولة العالمية التي يسميها ((معمورة الأرض)) وهو أكبرها، حتى أصغرها وهو الأُسرة، ويبين في ذلك الكتاب أهداف الاجتماع الفاضلة والساعية نحو السعادة، كما أنه يتحدث فيه عن دور الرؤساء في تكوين تلك المجتمعات وخصوصياتهم.

ويعتقد الفارابي بأن كل نوع من الرئاسة يوجد نوعاً معيناً من الحكومة، ثم يقوم الفارابي بشرح ماهية المدينة الفاضلة وأُسسها وبناها التحتية ويشير خلال ذلك إلى المواطنين الفاضلين وغير الفاضلين، مثل: ((النوابت))، و((البهيميون)) وفي النهاية، يضع ثلاثة أنواع من الأنظمة السياسية غير الفاضلة في مقابل النظام

---

١ ـ الملة، مصدر سابق، ص٥٤.

٢ ـ فصول منتزعة، مصدر سابق، ص٤٧.

٣ ـ مصدر سابق، ص٣٩.

٤ ـ مصدر سابق، ص٤٩.

السياسي الفاضل، ويقوم بشرح تلك الأنظمة بشكل مفصل، حيث يقسم كل واحدة من تلك الأنظمة الثلاثة إلى ستة أنظمة جزئية (فرعية)، وبهذا الشكل يكون قد حدد في النهاية ثمانية عشر نظاماً غير فاضل. بعدها يدخل الفارابي في بحث علوم الاجتماع، ويقوم بتحليل وضع النوابت وهم إحدى الجماعات المعارضة في المدينة الفاضلة.

إن الفارابي يؤسس سياسته المدنية على الفلسفة النظرية، لذلك نراه في مقدمة كتاب ((السياسة المدنية)) يطرح بحثاً مفصلاً عن المبادئ النظرية.

علم المدني:

للعلم المدني مكانة خاصة في فلسفة الفارابي السياسية، وجميع المفاهيم العشرة التي مرّ ذكرها تقع ضمن دائرة هذا العلم، وعلى هذا الأساس اكتفينا بالحديث عنه من بين جميع تلك المفاهيم.

لقد بحث المعلم الثاني في فضيلة العلم المدني ومكانته بين مختلف العلوم في العديد من مؤلفاته، كما أنه تحدث عن موضوعه واستخداماته الخاصة، للحد الذي نرى فيه أن فهم فلسفة الفارابي السياسية رهن ببيان علم المدني.

وقبل بيان ماهية واستخدامات علم المدني نجد من الضروري الإشارة إلى مكانته الميثولوجية (المنهجية) من زاوية نظر الفارابي. وكما أشرنا في الفصل الخاص بالميثولوجيا، فإنّه - أي الفارابي - عند دراسته للمباحث الفكرية وحسبما يتناسب مع المواضيع والموارد المطروحة، استخدم نهجين، هما:

الأول ــ النهج التصاعدي: الذي يبدأ فيه الدراسة والبحث من أدنى مراتب الوجود حتى يصل في النهاية إلى أسمى تلك المراتب ومبدأ الموجودات.

الثاني ــ النهج التنازلي: والذي يبدأ فيه الدراسة والبحث من السبب الأول والمبدأ حتى يصل إلى الهيولى وهي المادة المشتركة بين جميع الأجسام.

وعادة ما يستخدم الفارابي النهج الثاني في مباحث ما بعد الطبيعة (الميتافيزيقيا) والإلهيات، في حين أنه في المباحث الإنسانية والاجتماعية يستخدم النهج والأُسلوب الأول، أي أنه يبدأ من الهيولى ومنها إلى العناصر الأربعة والمعدنيات والنباتات والحيوانات وفي النهاية إلى اشرف الموجودات ما دون القمر، أي الإنسان. وفي بحثه عن المجتمعات يبدأ الفارابي أيضاً من الفرد ثم الأُسرة ثم الحي، المحلة، القرية، المدينة، الأُمّة، وفي النهاية يصل إلى الحكومة العالمية ((معمورة الأرض)). وفي ماهية وضرورة علم المدني، يستخدم الفارابي هذا النهج والأُسلوب التصاعدي. وفي ((تحصيل السعادة)) وعلى أساس أن الإنسان خلق لكي يصل إلى الكمال، يبدأ البحث من العلوم الطبيعية إلى العلوم الإنسانية ومن ثم علم المدني[(١)]. كما أنه في ((السياسة المدنية))[(٢)] و((آراء أهل المدينة الفاضلة)) يبدأ من الهيولى ليصل إلى الاجتماعات (المجتمعات) المدنية.

وأن ما أدى إلى الغموض والابهام لدى بعض الباحثين بسبب ما ورد في الكتابين الاخيرين، هو المبادئ والأسس التي انطلق منها الفارابي في مقدمة الكتابين المذكورين، حيث بحث فيه مقولات المبدأ الأولي والسبب الأول والموجودات الثواني والعقل الفعّال والاجرام السماوية، وبالنظر إلى هدف الفارابي من تأليفه لهذين الكتابين يرى الدكتور جعفر آل ياسين: إن الفارابي في ((السياسة المدنية)) استخدم النهج والأُسلوب التصاعدي، لكنه في كتاب ((آراء أهل المدينة الفاضلة)) عدل عن وجهة نظره واستخدم فيه الأُسلوب التنازلي[(٣)].

أما الدكتور إبراهيم العاتي، فبعد نقده لرأي آل ياسين يرى أن الأُسلوب

---

١ ـ تحصيل السعادة، مصدر سابق، ص٦٠ ـ ٦٣.

٢ ـ السياسة المدنية، مصدر سابق، ص٦٦ ـ ٦٩.

٣ ـ آل ياسين، جعفر، الفلاسفة الروّاد، مصدر سابق، ص٧٩.

التنازلي هو النهج المتبع في كلا الكتابين[١]. أما نحن فنرى ضرورة التمييز بين أُسس ومبادئ الفلسفة السياسية، وبين ماهية وبنية الفلسفة المدنية لدى الفارابي. ولا يوجد شك في أن الفارابي بدأ كتابيه (القسم الأول منهما) بالأُسلوب التنازلي، لكنه في القسم الثاني استخدم الأُسلوب التصاعدي، وحسب تعبير آل ياسين، في القسم الأول يبدأ الفارابي من العلة إلى المعلول، لكنه في القسم الثاني يصل من خلال المعلول إلى العلّة، لكي يصل من خلال الأُسلوبين إلى هدفه وغايته وهي فلسفة ((علم المدني))، ويكوّن ارتباطاً فيضانياً بين الإنسان المدني في رأس سلسلة ما دون القمر، مع العقل الفعّال في أسفل سلسلة ما فوق القمر. ويعتبر الفارابي ((الرئيس الأول)) و((النبي المنذر))[٢] هو المصدر الرئيس للاجتماعات المدنية.

وحول ماهية علم المدني من منظار الفارابي ـ كما مرّ سلفاً ـ فإنّها تعني أحياناً الحكمة العملية وهي مفهوم واسع يشمل ((الفلسفة المدنية)) و((الفقه المدني))، وأحياناً تأخذ معنى خاصاً، أي ما يعادل ((السياسة)). وبالرغم من أن الفارابي تحدث كثيراً في مؤلفاته عن ((علم المدني))، لكن يظهر أن كتاب ((الملّة)) يعتبر أهم ما كتبه في ذلك وأشملها. وفي المقالة الخامسة من كتاب ((إحصاء العلوم)) قام ببيان ماهيته واستخدامه. وفي هذه المقالة يعتبر الفارابي علم المدني المسؤول عن تحقيق أنواع الأفعال والسلوكيات الارادية، الملكات، الأخلاق، السجايا، والعادات التي تعدّ منشأً للسلوك الارادي. والعلم المدني من خلال شرحه لغايات هذه الأفعال، يبين الملكات التي يجدر بالإنسان الحصول عليها، وما هي السبل التي يمكن من خلالها إيجاد تلك الملكات في الإنسان، لكي تترسخ في وجوده بما يليق به. كما أنه يبحث في تصنيف نتائج هذه الأفعال والسلوكيات وتبعاتها على الإنسان،

---

١ ـ العاتي، إبراهيم، مصدر سابق، ص٥١.

٢ ـ آراء أهل المدينة الفاضلة، مصدر سابق، ص١٢٥.

ويبين أن بعض تلك النتائج سعادة حقيقية والبعض الآخر مجرد وهم[1].

ويرى الفارابي وبالحديث عن أن موضوع علم المدني هو المعقولات الارادية والواجبات التي لا بد من معرفتها وإيجادها، وضرورة استمرارها في المجتمعات الإنسانية، إنّ استخدامات هذا العلم في ثلاثة محاور أساسية، هي:

١ ـ معرفة المبادئ. ٢ ـ معرفة الغايات. ٣ ـ معرفة الحكومات.

١ ـ معرفة المبادئ:

العلم المدني الذي يقول به الفارابي مبني على فلسفته النظرية؛ لذلك فبالإضافة إلى تقديم حلول وأساليب اجتماعية وسياسية، نجده لا يغفل عن أسسه ومبادئه الفكرية، ففي العديد من مؤلفاته السياسية يقوم الفارابي ببيان الفلسفة النظرية أولاً، ومن ثم يلج في المقولات السياسية. وفي رسالة ((السياسة)) يصرح الفارابي بضرورة بيان الأسس الكلّية (العامة) للمعرفة قبل الحديث عن قوانين السياسة: ((ان أول ما ينبغي أن يبتدئ به المرء هو أن يعلم أن لهذا العالم وأجزائه صانعاً))[2].

وعلى أساس ما تقدم، فإنّ مؤلفات الفارابي تقسم إلى قسمين: القسم الأول، المؤلفات التي تحدث فيها الفارابي عن العلم المدني مع مقدماته النظرية، كما ورد في ((آراء أهل المدينة الفاضلة))، ((السياسة المدنية))، ((السياسة))، ((تحصيل السعادة))، و((التنبيه على سبيل السعادة)). والقسم الثاني، هي المؤلفات التي طرح فيها العلم المدني في البداية وقد اعتبرت فيها الأسس أو المبادئ الكلّية مفروضات، مثل: ((إحصاء العلوم)) أو أنه أُشير إليها بعد العلم المدني، مثل: ((فصول المدني)) و((الملّة))، لكنه في كلا القسمين لم يفصل العلم المدني عن مبادئه وأُسسه النظرية

---

١ ـ إحصاء العلوم، مصدر سابق، ص٦٤.

٢ ـ السياسة، مصدر سابق، ص١١.

أبداً. ففي الفصول الأخيرة من كتاب ((فصول المدني)) أدرج الفارابي فصلاً تحت عنوان ((في منافع الجزء النظري في الفلسفة)) يقول فيه: الجزء النظري في الفلسفة ضروري من عدة جهات للجزء العملي في الفلسفة:

١ ـ يعتبر العمل فضيلة وصحيحاً إذا ما كان الإنسان محيطاً بشكل كامل بالفضائل ويمكنه التمييز بين الفضائل الحقيقية والفضائل الوهمية أو المتصورة.

٢ ـ يجب أن يكون الإنسان عالماً بمراتب الموجودات وشأنها ومكانتها، لكي يضع كل شيء في مكانه ومقامه المناسب، ويعطيه حقه الذي يتناسب مع شأنه، ويطلبه أو يتجنبه على أساس تلك المعرفة. وهذه الحالة تحصل بالممارسة والتجربة وكمال المعرفة التي تحصل بدورها عن طريق البرهان وكمال العلوم الطبيعية. ويضيف الفارابي على ذلك قائلاً: ((ويعرف كيف تكون الفضائل النظرية والفضائل الفكرية سبباً ومبدأ لكون الفضائل العملية والصنايع)) [(١)].

وفي كتاب ((آراء أهل المدينة الفاضلة)) ـ الذي يجمع كتّاب سيرته على أنه آخر المؤلفات السياسية للمعلم الثاني وأنّه حصيلة فكره عن علم المدني ـ يقوم الفارابي بتقسيم الكتاب إلى تسعة أجزاء كلّية، يخصص خمسة منها للمبادئ:

١ ـ معرفة السبب الأول للموجودات وأوصافه.

٢ ـ معرفة الموجودات المفارقة من المادة وأوصافها ومراتبها واستخداماتها.

٣ ـ معرفة الجواهر السماوية وصفاتها.

٤ ـ معرفة كيفية الكون وفساد الأجسام الطبيعية والسنن والقوانين التي تحكم الوجود.

٥ ـ معرفة الإنسان وقواه النفسية ومراتبه وكماله.

وبعد هذه الأُصول والمبادئ النظرية الخمسة، يدخل في مباحث الاجتماعات،

---

١ ـ فصول منتزعة، مصدر سابق، ص٩٦.

الرئاسة، والمدن الفاضلة وغير الفاضلة.

وفي السياسة المدنية أيضاً، وقبل البحث في المجالات السياسية، يطرح المبادئ الستة للموجودات، وفي المؤلفين يأخذ ببيان المبادئ من المادة والهيولى حتى يصعد إلى الإنسان، وينزل من السبب الأول إلى العقل الفعّال. ومن خلال هذا الربط بين عالمي ما دون القمر وما فوق القمر يطرح علمه المدني. وعلى أساس ما تقدم يكون طرح ((الحكمة النظرية)) في مؤلفيه السياسيين بهدف استحكام الفلسفة المدنية، وخلافاً لذلك نراه في كتاب ((الملّة)) يسعى إلى بيان الدين والشريعة، وكيفية وضعهما وتشريعهما... فيصل من خلال الدين إلى السياسة وعلم المدني، بحيث يقسّم الدين إلى قسمين: الآراء والأفعال، فيعتبر ((علم الفقه)) مسؤولاً عن القسم العملي ((الأفعال)). وهذا العلم يهتم بتفريعات وجزئيات تجتمع خطوطها العريضة تحت مظلة علم المدني، وبهذا الشكل يصل الفارابي من خلال الدين إلى علم الفقه، ومن الفقه إلى ضرورة علم المدني: ((فهو إذا جزء من أجزاء العلم المدني وتحت الفلسفة العملية))(١) كما هو الحال بالنسبة للفقه النظري الذي يقوم على الفلسفة النظرية.

الارتباط الوثيق بين الفلسفة العملية والنظرية والدين وعلم المدني، أدى أن يتصور البعض أن فكر الفارابي يقوم على نوع من ((التسلسل))، بمعنى أنّ علم المدني ينشأ من صميم الدين، ومن جانب آخر فإنّ واضع الدين و((مشرّع النواميس)) هو الرئيس الأول والملك الموجود في العلم المدني، لكن الحقيقة هي إذا نظرنا إلى فكر الفارابي كمنظومة، لن نجد في ذلك ((تسلسلاً)) وحلقة مفرغة؛ لأن الدين وعلم المدني والسياسة جميعها طرق إلى السعادة، و((الرئيس الأول)) الذي يطرحه الفارابي في كتاب ((الملّة))(٢) هو الرسول والنبي والمنذر الذي ورد في كتاب

---

١ ـ الملّة، مصدر سابق، ص٥٢.

٢ ـ المصدر نفسه، ص٤٣.

((آراء أهل المدينة الفاضلة))[(١)].

وعلى هذا، فإنّ معرفة منطلق علم المدني يكون عن طريق الدين، وهو ما يقتضيه الجمع بين الآراء الواردة في كتاب ((الملّة)) وكتاب ((فصول المدني)). فقد ورد في فصول المدني: ((إتفاق الرأي في المبدأ هو اتفاق آرائهم في الله وفي الروحانيين وفي الأبرار))[(٢)]، وهذا يعني أنّ الآراء المشتركة التي يؤمن بها أهل المدنية والتي يهتم بها علم المدني تكون في الموارد الخمسة التالية:

١ ـ الآراء التي تتعلق بالباري عزّ وجلّ.

٢ ـ الآراء التي تتعلق بالموجودات (الكائنات) الروحانية.

٣ ـ الآراء التي تتعلق بالبشر الخيرين والأشخاص الذين هم أُسوة للناس.

٤ ـ الآراء التي تتعلق بكيفية بدء العالم وأجزائه ومراتبه.

٥ ـ الآراء التي تتعلق بتكوين الإنسان.

وبعد بيانه لتلك الموارد، يقول: ((فهذا هو المبدأ))[(٣)] الذي يمكن أن يشكل محوراً مشتركاً للانسجام الداخلي في المدينة. وفي كتاب ((الملّة)) وبعد أن يصرّح بالآراء السالفة يقوم بطرحها ضمن دائرة وفي إطار ((الدين)) فيقول: وتقسم هذه الآراء إلى قسمين: آراء نظرية وآراء عملية، فالآراء النظرية تتطابق تقريباً مع ما ورد في ((فصول المدني)) و((آراء أهل المدينة الفاضلة))، أما الآراء الارادية فتقسم إلى أربعة أقسام، هي:

١ ـ الآراء الارادية التي يوصف بواسطتها الأنبياء، والملوك الأفاضل، وأئمة الهدى والحقيقة، الذين كانوا في الماضي، ويبين عن طريقها ما آل إليه أمرهم وأمر أتباعهم من أهل المدن والأُمم.

---

١ ـ آراء أهل المدينة الفاضلة، مصدر سابق، ص١٢٥.

٢ ـ فصول منتزعة، مصدر سابق، ص٧٠.

٣ ـ المصدر السابق نفسه.

٢ ـ الآراء التي يمكن بواسطتها بيان أحوال الملوك الأراذل والرؤساء المجرمين من أهل الجاهلية وأئمة الضلال الذين كانوا في السابق، وما آل إليه مصيرهم ومصير أتباعهم من المدن والأُمم.

٣ ـ الآراء الإرادية التي تصف الحكام الأفاضل وأئمة الخير والحقيقة في الوقت الراهن.

٤ ـ الآراء الارادية التي تصف الرؤساء المجرمين وأئمة الضلال في الوقت الراهن[(١)].

وبيان هذه الآراء الدينية في قضايا العلم المدني، تعني أنّ أحد وظائف واستخدامات العلم المدني هو معرفة المبدأ، لكن السؤال هل يتولى ((العلم المدني)) مباشرة معرفة المبدأ؟ أو أنه يستخدم هذه الآراء الدينية؟ والظاهر أنّ الشق الثاني هو الصحيح.

٢ ـ معرفة الغايات:

خلافاً لاستخدامات السياسة في عصرنا الحاضر، والتي تنحصر في إطار العالم الحسيّ والموضوعي ما بين المبدأ والمعاد، فالعلم المدني الذي يتحدث عنه الفارابي يشتمل موضوعات المبدأ ونهاية العالم والفترة الواقعة بين الاثنين.

وعلى هذا نجد الفارابي يصرّح بأنّ المنتهى والغاية هما السعادة نفسها: ((والآراء التي ينبغي أنّ يشتركوا فيها هي ثلاثة أشياء في المبدأ، وفي المنتهى، وفيما بينهما و... والمنتهى هو السعادة))[(٢)].

وفي كتاب ((الملّة)) التي اعتبر فيه معرفة المبدأ ضمن ((المعرفة الدينية))، رأى أنّ أول استخدام خاص للعلم المدني هو السعادة، ويقول: العلم المدني في أول

---

١ ـ الملّة، مصدر سابق، ص٤٤ ـ ٤٥.

٢ ـ فصول منتزعة، مصدر سابق، ص٧٠ ـ ٧١.

استخدامه الخاص يبحث ويتحرى عن السعادة، ثم يقسم ذلك إلى سعادة حقيقية وسعادة ظنية[(١)]، وبما أنّ العلم المدني بمفهومه العام يسعى إلى تحقيق جميع أهداف الحكمة العملية والفلسفة السياسية والغايات من الحياة الاجتماعية؛ لذلك جرى التعبير عنه بمصطلحين ((فحص السعادة)) و((تعريف السعادة))، أي أنّه لا بدّ في الخطوة الأولى من التحري والبحث عن السعادة، ومن ثم معرفة السعادة وتقسيمها إلى ((سعادة حقيقية)) و((سعادة ظنية)).

وذكرنا سابقاً في فصل معرفة الغاية أن الفلسفة السياسية للفارابي لها اتجاهات غائية؛ لذلك ومن خلال تمسكه بالمعارف القرآنية التي ترى أنّ الله عزّ وجلّ هو الأول والآخر والظاهر والباطن في جميع الأشياء[(٢)]، نراه يستشهد بالآية ٤٢ من سورة النجم التي تصرح بأنّ الله عزّ وجلّ هو الغاية والمنتهى في جميع الأشياء، ويبني جميع مكوناته الفكرية والفلسفية والعقائدية على أساس الغايات الفاضلة، وفيما يتعلق خاصة بالسياسات و((العلم المدني)) في أبعاده النظرية والعملية، فإنّ الكمال والسعادة هي الغاية في جميع المواضيع والقضايا[(٣)]. وهنا نكتفي بهذا القدر من البحث في مجال الغايات بعد أن بحثنا ذلك بشكل مفصل في الفصل السابع من الكتاب حيث يمكن الرجوع إليه.

٣ـ معرفة الحكومات:

الاستخدام الخاص الثالث للعلم المدني هو معرفة الدول والحكومات، وقبل ذلك ذكرنا أنّ موضوع العلم المدني حسبما ورد في ((فصول المدني))، هو الآراء المشتركة لأهل المدينة الفاضلة في ثلاثة مجالات، هي: المبدأ والمنتهى وفيما بينهما، وقلنا في بيان المجال الثالث: ((والذي بينهما هي الأفعال التي بها تنال

---

١ ـ الملّة، مصدر سابق، ص٤٢ ـ ٥٤.

٢ ـ راجع سورة الحديد، آية ٣.

٣ ـ تحصيل السعادة، مصدر سابق، ص٨١؛ فصول منتزعة، مصدر سابق، ص١٠٠؛ آراء أهل المدينة الفاضلة، مصدر سابق، ص١١٧ ـ ١١٨.

السعادة))[١]. وفي معرفة ماهية هذه الأفعال وكيفية تحققها في المجتمع يجري البحث بشكل تكون نهايته ضرورة وجود الدولة.

ففي البداية يقوم الفارابي بشرح الأفعال والملكات والأخلاقيات، ويرى أنّ تحقيق هذه الأفعال مشروط بتوزيعها في المجتمع، وهذا مستحيل إلاّ بواسطة الحكومة والسلطة السياسية للحاكمين. والحاكم السياسي بدوره يحتاج إلى تنظيم وتشكيل سياسي وحكومة لبسط سلطته وسيادته.

وبهذا الشكل يصل الفارابي من خلال ضرورة تحقيق الأفعال إلى ضرورة وجود الدولة، وتفصيل ذلك يكون ضمن العناوين الثلاثة التالية:

أ ـ معرفة الأفعال والكشف عنها: يتولى العلم المدني مهمة البحث عن الأفعال والسلوك والأخلاق والسجايا والملكات الارادية بشكل جامع وتام[٢]، بمعنى ضرورة دراسة أنواع وأقسام الأفعال والمسؤوليات والمهن والحرف والمشاغل في المجتمع ضمن العلم المدني، بل كل ما يؤدي القيام به إلى تنمية وعمران المدينة وسعادة أهلها؛ لأن قوام المجتمع يكون في قيام وإنجاز مثل هذه الأُمور. ومن هذا المنطلق لا بدّ من الوقوف والتأمل عند السلوكيات والسجايا الأخلاقية الفردية والجماعية والكفاءات والاتجاهات السلوكية، باعتبار أنّ هذه الأُمور تحدد القيم والنظم الاجتماعية، والعلم المدني يتولى إيجادها والسيطرة عليها.

ومن هذا المنطلق يرى الفارابي أن الأخلاقيات والفضائل والرذائل لا تقوم على الاستعدادات الفطرية والطبيعية، وأنّه لا يوجد إنسان فاضل أو فاسد بطبعه[٣]. بل الإرادة تشكل عنصراً مؤثراً في تكوين هذه الملكات، ومن هنا فإنّ

---

١ ـ فصول منتزعة، مصدر سابق، ص٧١.

٢ ـ الملّة، مصدر سابق، ٥٣؛ إحصاء العلوم، مصدر سابق، ص٦٤.

٣ ـ بالطبع قد يكون هناك إنسان معدّ فطرياً للقيام ببعض الأفعال، أعم من الفضائل أو الرذائل، لكن عنوان الفضيلة لن يصدق عليها ـ (راجع: فصول منتزعة، مصدر سابق، ص٣١ ـ ٣٢).

تبعات ونتائج هذه السلوكيات ((معقولات ارادية)) تشكل موضوع العلم المدني.

وفي كتاب ((فصول المدني)) وبعد أن يقسم الفارابي الفضائل والرذائل إلى خلقية ونطقية، يرى أن القسم الأول يرتبط بالقوة النزوعية للإنسان، ويشرح بشكل مفصل أنواع الكفاءات والاتجاهات الإنسانية، وبعد أن يقسم الإنسان إلى ((فاضل)) و((ضابط لنفسه)) يشير إلى أخلاق مدبري المدن فيقول: ((مدبر المدن إذا كان ذا أخلاق محمودة وصارت المحامد في نفسه ملكات فهو أفضل من أن يكون ضابطاً لنفسه)) [١].

وعلى عكس ذلك، فـ((الإنسان المدني)) والأشخاص الذين يتبعون الحكام، إذا ما ضبطوا أنفسهم بمقتضى الناموس (القانون) والشريعة وتحلوا بالفضائل والتزموا التقوى، فإنّ ذلك يكفي؛ لأنّ الإنسان المدني الذي يضبط نفسه ويسير وفق أحكام الشريعة يستحق فضيلة السعي والاجتهاد، وحتى لو وقعت زلة منه فإنّ رؤساء المدينة يقومونه، وسيكون الذنب في الزلة محصوراً بالإنسان المدني نفسه ولا يتعداه، في حين أنّ صلاح وفساد الرؤساء مسألة عامة وتشمل جميع أهل المملكة. وتبعاً لذلك ستكون زلاتهم ذات تأثيرات ومردودات على الكثيرين من أفراد المجتمع، ومن هذا المنطلق يقول الفارابي: ((يجب أن تكون الفضائل فيه طباعاً وملكات)) [٢]. ويقسم الفارابي الفضائل الخاصة بالرؤساء إلى أربعة أقسام، هي: الفضائل النظرية، والفضائل الفكرية، والفضائل الخلقية، والفضائل العملية، وبالرغم من أن جميع تلك الأقسام الأربعة من الفضائل تشكل موضوع العلم المدني، إلاّ أن الفارابي يولي اهتماماً خاصاً بالفضائل الخلقية والفضائل العملية.

ب ــ توزيع البضاعات الاجتماعية: بعد أن يبين العلم المدني ضرورة وماهية

---

١ ـ فصول منتزعة، مصدر سابق، ص٣٥.

٢ ـ المصدر نفسه، ص٣٥.

الأفعال والسلوك والأخلاق والملكات الارادية، يوضح عدم إمكانية تحقيق وجمع الموارد الآنفة الذكر في إنسان واحد، وأنه لا يستطيع شخص واحد في المجتمع العمل بجميع ذلك، فتحقيق ذلك وظهوره على أرض الواقع يكون عندما يجري توزيعها في المجتمع الإنساني، لكي يتولى كل شخص المهمة الملقاة على عاتقه ويقوم الآخرون بمساعدته من خلال إنجازهم للمهام الملقاة عليهم. وهذه الفئة الثانية أيضاً لا يمكنها تنفيذ وإنجاز مهامها إذا لم تساندها جماعة ثالثة من خلال قيامها بواجباتها.

وعلى أساس ما تقدم، لا يمكن تحقيق بعض الأعمال والمهن إذا لم تتعاون معها مهن وإجراءات أُخرى، فالذين يتولون العمل الزراعي ـ مثلاً ـ لا يمكنهم إنجاز مهامهم إذا لم يتعاون معهم النجارون والحدادون وأصحاب الدواب؛ لأنّ حرث الأرض يحتاج إلى محراث يتشاطر صناعته النجارون والحدادون ويحتاج أيضاً إلى ثورين أو بقرتين.

ومن هنا، فالعلم المدني يسعى إلى بيان هذا الواقع وهو أنّه: لا يمكن الوصول إلى الفرض بمجرد الأفعال والملكات الارادية، إلاّ أن يجري توزيع ذلك بين جماعة كبيرة، سواء توزع كل واحدة من تلك الأفعال والملكات على أفراد الجماعة أو تختص كل طائفة وفئة من المجتمع لمجموعة من الأفعال والملكات، لكي نصل إلى الفرض من الجماعة بواسطة تعاون الأشخاص أو الفئات والطوائف، كما تتعاون أعضاء جسم الإنسان وقواه لإنجاز حركة أو عمل معين، وبشكل طبيعي يستلزم هذا النوع من التعاون أن تكون الجماعة الإنسانية تقطن مكاناً واحداً وتعيش متجاورة[(١)].

ويرى الفارابي أن العلم المدني لا يتكفل فقط ببيان ضرورة توزيع الخيرات

---

١ ـ إحصاء العلوم، مصدر سابق، ص٦٤ ـ ٦٥؛ الملّة، مصدر سابق، ص٥٢.

العامة، بل وفي بيان كيفية توزيعها أيضاً، بمعنى ضرورة قيام كل شخص بعمل معين، والحيلولة دون تجمع البضاعات الاجتماعية والمسؤوليات بيد شخص واحد أو مجموعة محددة من الأشخاص[١]. وحول ذلك يقول في كتابه (فصول المدني) ضمن مبحث العدالة الاجتماعية:

من الضروري أن تكون لكل شخص من أهل المدينة الفاضلة، صناعة ومهنة خاصة به، سواءً كانت على مستوى الخدمة أو الرئاسة، لكي يقوم بها، ويجب أن لا يكون للفرد أكثر من عمل وصناعة واحدة؛ لأنّه أولاً: لا يمكن لكل شخص القيام بجميع أنواع الأعمال والصناعات. ثانياً: لو اكتفى كل شخص بمهنة وعمل واحد، سيكون ملماً وماهراً ومتخصصاً فيه، وسيكون عمله أكثر إتقاناً واستحكاماً. ثالثاً: للعديد من الأعمال فترة محددة وخاصة بها، تنتهي بانتهاء تلك الفترة، وهناك أحياناً عملين يتعلقان بفترة محددة، سيؤدي امتهان أحدهما إلى نسيان الآخر ونهايته وتضييع الفرصة؛ لذلك من الجدير أن يقوم كل شخص بعمل ومهنة وصناعة واحدة لكي لا تضيع الفرص للقيام بالأعمال الأُخرى[٢].

ج ــ **ضرورة وجود الحكومة**: بعد التعرّف على الأفعال والسلوك الاجتماعي وضرورة توزيع الخيرات العامة، يقول الفارابي: ((وظيفة ومهمة العلم المدني التي هي بيان الأفعال والملكات والتي لا بدّ أن توزع في المجتمع، ولا تتحقق إلا عن طريق التعاون، لا تنجز إلاّ بوجود ((الرئاسة)) والحكومة. فالحكومة هي التي يمكنها إيجاد الأفعال والملكات في المجتمع والسعي للحفاظ عليها.

والرئاسة التي بواسطتها توجد هذه الملكات وتتم المحافظة عليها، لا يمكن أن تكون إلاّ بوجود حرف ومهن وسلطة، وهذه السلطة والمهنة، هي مهنة الحكم أو

---

١ ـ الجدل، مصدر سابق، ص٦٧.

٢ ـ فصول منتزعة، مصدر سابق، ص٧٥.

الرئاسة، التي تعتبر السياسة حصيلتها: ((والسياسة هي فعل هذه المهنة))[١]، بمعنى أن السياسة عبارة عن القيام بأعمال توجد بواسطتها السِيَر والملكات في المجتمع ويحافظ عليها.

ثم يتحدث الفارابي عن الرئاسة، فيقول: الرئاسة التي توجد الأفعال والملكات هي رئاسة فاضلة ومهنة الحكم فيها فاضلة أيضاً، والسياسة التي تصدر عنها فاضلة، والمدينة والأُمّة التي تتبع هذه السياسة فاضلتان أيضاً (مدينة فاضلة، وأمة فاضلة)، والإنسان الذي يعيش في ظل مثل هذه السلطة هو إنسان فاضل.

ويعتقد الفارابي أن أحد خصوصيات العلم المدني واستخداماته هو نظرته القيمية، أي أنه صنف بعض الظواهر السياسية، مثل المجتمع، السلطة، السياسة، الحكومة، الدولة، الأُمّة والدولة العالمية (المعمورة) إلى فاضلة وغير فاضلة، وفي المجتمع والحكومة والسياسة الفاضلة تسود الوحدة بالرغم من التنوع والكثرة.

وعلى هذا لن يكون هناك سوى نوع واحد من المجتمع الفاضل. وبالنسبة للمجتمع غيرالفاضل، نراه يؤمن بالكثرة والتعدد، فيطرح (٢٤) نوعاً من الرئاسة والحكومة غير الفاضلة[٢].

ومن مهام ووظائف العلم المدني الأُخرى، يمكن الإشارة إلى الموارد التالية:

١ ـ بيان ماهية السلطة:

تعتبر ظاهرة السلطة من المباحث المهمة التي اهتم بها الفارابي كثيراً، خاصة بالنسبة للسلطة السياسية. ويعبر المعلم الثاني عن السلطة بأنها ((التمكن والتحفظ))[٣]، الذي يمكنه فرض ارادته على المجتمع ويستمر في فرضها تكون له

١ ـ الملّة، مصدر سابق، ص٥٥؛ إحصاء العلوم، مصدر سابق، ص٦٤.

٢ ـ راجع في ذلك: الفصل الرابع عشر من الكتاب (الأنظمة السياسية غير الفاضلة).

٣ ـ أي القدرة على تغيير الوضع القائم أو المحافظة عليه. (المترجم).

سلطة سياسية، لكن لهذه السلطة مراتب ودرجات، ومن خلال نظرة عامة تقسم إلى نوعين: سلطة مطلقة، وسلطة ناقصة.

أ ــ السلطة المطلقة: سلطة بعض الحكام تقوم على المشروعية الإلهية، ومقبوليتها الاجتماعية ليس لها دور في إثبات ولايتها، فهؤلاء منصوبون من جانب الله للولاية على الناس، سواء قبلت العامة بهم أو لم تقبل، وسواء أطاعهم أحد أم لم يطعهم، وسواء ناصرهم شخص أم لم يناصرهم، فهؤلاء يملكون حق الولاية في جميع الأحوال[(١)].

ومثل هؤلاء الأشخاص متصلون بمصدر الفيض الإلهي، ويوحى إليهم عن طريق الامين جبرائيل والعقل الفعّال، وعلى هذا فمثل هذا الشخص واضع للناموس (القانون) والشريعة، لذلك ((المقتدى به في سيره وافعاله، والمقبول أقاويله ووصاياه، وهذا إليه أن يدبر بما رأى وكيف شاء))[(٢)].

ومثل هذا الرئيس يمتلك ((الحكمة)) ويتصف بأربع فضائل: نظرية وفكرية وخلقية وعملية، وقد لقب مثل هذا الرئيس بالعديد من العناوين والألقاب، منها:

((الرئيس الأول))، ((الحكيم))، ((الإمام))، ((النبي))، ((المنذر))، ((الفيلسوف))، ((واضع النواميس)) و((الملك)). وبعد أن يشير الفارابي إلى السلطة المطلقة ـ لمثل هذا الرئيس ـ يقول في كتاب ((تحصيل السعادة)): عنوان الملك له دلالة على السلطة والغلبة والاقتدار، والاقتدار التام أو المطلق هو أن يكون للحاكم أكبر قوة، وأن لا يكون نفوذه على القضايا من الخارج فقط، بل تكون قوته واقتداره ذاتية وعلى الصعيد الداخلي، وأن تكون صناعته وماهية حكمه ورئاسته وفضيلته على

---

١ ـ تحصيل السعادة، مصدر سابق، ص٩٧؛ فصول منتزعة، مصدر سابق، ص٤٩.

٢ ـ فصول منتزعة، مصدر سابق، ص٦٦.

مستوى عال، وهذا لا يتيسر إلاّ أن يكون صاحب أربع قوى وفضائل: نظرية، فكرية، خلقية، وعملية، وفيما عدى ذلك لن يكون اقتداره وسلطته مطلقة[١].

ب ـ السلطة الناقصة: في فترة فقدان الإمام والفيلسوف والرئيس الأول الذي يتصل بالفيض الوحياني [نسبة إلى الوحي] تعطى السلطة إلى رؤساء يتبعون سنّة القيادة السابقة، على أن يكونوا غير مجازين ومرخصين بوضع النواميس (القوانين) وتشريع الأحكام أو تغييرها[٢].

وهؤلاء بالطبع ليسوا فلاسفة ولا يصدق عليهم عنوان الملك أو الرئيس الأول وواضع النواميس. ويعبر الفارابي عن هؤلاء بـ((الرؤساء التابعة)) ويطرحهم على ثلاثة مستويات من القيادة (الرئاسة) والسلطة[٣].

ومثل هؤلاء الرؤساء ليس لهم سلطة تامة أو مطلقة بل أن سلطتهم ناقصة[٤].

٢ ـ بيان مهام الدولة:

وعلى أساس ما تقدم في أن اتجاه العلم المدني عند الفارابي يكون نحو السعادة، فإنّ بيان مهام ووظائف الحكومات والدول سيكون على أساس تلك النظرة. والمعلم الثاني تحدث عن كل مهمة للحكومة بشكل مفصل، نكتفي هنا بذكر خمسة عشر عنواناً عاماً لمهام الحكومة والدولة، وذكر مصادر الرجوع إليها[٥]:

---

١ ـ تحصيل السعادة، مصدر سابق، ص٩٢ ـ ٩٣.

٢ ـ الملّة، مصدر سابق، ص٥٠.

٣ ـ راجع في ذلك: الفصل الحادي عشر الذي يتحدث عن القيادة.

٤ ـ تحصيل السعادة، مصدر سابق، ص٩٣.

٥ ـ مقال الفقه والقيادة في فكر الفارابي السياسي، للمؤلف، فصلية العلوم السياسية العدد الأول. (بالفارسية).

١ ــ على الحكومة إصلاح أخلاقيات الناس والسعي لإشاعة القيم في المجتمع[(١)] .

٢ ـ على الدولة والحكومة هداية وتوجيه المواطن والمجتمع نحو السعادة[(٢)] .

٣ ـ تتولى الدولة مهمة تدوين واستنباط وتغيير القوانين[(٣)] .

٤ ـ تقع على الدولة مهمة إيجاد العدل وبسطه[(٤)] .

٥ ـ الدولة مسؤولة عن إرشاد جميع المواطنين وهدايتهم[(٥)] .

٦ ــ تتولى الدولة الحفاظ والسيطرة على مراتب وسلم الدرجات الاجتماعية[(٦)] .

٧ ـ لا تقع على جميع الدول مسؤولية تربية وتعليم أهل المدينة[(٧)] .

---

١ ـ فصول منتزعة، مصدر سابق، ص٣٠ ـ ٤٠ و٨٠ ـ ٨١ و١٠١؛ الملّة، مصدر سابق، ص٤٦ ـ ٥٤؛ السياسة المدنية، مصدر سابق، ص٧٠ ـ ٧١ و٨٩ ـ ٩٠.

٢ ـ آراء أهل المدينة الفاضلة، مصدر سابق، ص١١٨ ـ ١١٩ و١٢٦؛ إحصاء العلوم، مصدر سابق، ص٦٥؛ تحصيل السعادة، مصدر سابق، ص٨١؛ فصول منتزعة، مصدر سابق، ص٩٢.

٣ ـ السياسة المدنية، مصدر سابق، ص٨٠ ـ ٨١؛ الملّة، مصدر سابق، ص٤٢ ـ ٤٥؛ تحصيل السعادة، مصدر سابق، ص٦٣ ـ ٦٤ و٧٠؛ فصول منتزعة، مصدر سابق، ص٦٧؛ آراء أهل المدينة الفاضلة، مصدر سابق، ص١٢٩ و١٤٦.

٤ ـ آراء أهل المدينة الفاضلة، مصدر سابق، ص١٥٨؛ فصول منتزعة، مصدر سابق،ص٤٦ و٧١ ـ ٧٤ و١٠٠.

٥ ـ آراء أهل المدينة الفاضلة، مصدر سابق، ص١٢٩؛ السياسة المدنية، مصدر سابق، ص٧٢ ـ ٧٨ و١٠٦؛ شرح رسالة زينون الكبير، مصدر سابق، ص٨.

٦ ـ تحصيل السعادة، مصدر سابق، ص٨٧؛ فصول منتزعة، مصدر سابق، ص٦٥ ــ ٦٩؛ السياسة المدنية، مصدر سابق،ص٨٣ ـ ٨٤.

٧ ـ آراء أهل المدينة الفاضلة، مصدر سابق، ص١٢٩ و١٤٦؛ تحصيل السعادة، مصدر سابق، ص٧٨ ـ ٨١؛ السياسة المدنية، مصدر سابق، ص٨٥ ـ ٨٦؛ الجدل، مصدر سابق، ص١٩ و٧٥.

٨ ـ على الدول توزيع السلطة بين جميع أجزاء المجتمع[(١)] .

٩ ـ الحفاظ على مصالح النظام والمصالح الوطنية، أحد أهم وظائف جميع الحكومات[(٢)] .

١٠ ـ تقع على الدولة مسؤولية فرض الأمن الفردي والاجتماعي[(٣)] .

١١ ـ تتولى الدولة مهمة تقسيم العمل وتوزيع البضاعات الاجتماعية[(٤)] .

١٢ ـ المحافظة على التنوع والتعدد الفكري والعقائدي في المجتمع، بنفس الوقت الذي تحافظ فيه على القيم[(٥)] .

١٣ ـ يجب على الحكومات السعي لدفع الآفات والشرور عن المجتمع[(٦)] .

١٤ ـ يجب على الدول الدفاع عن البلاد بتكوين قوات عسكرية وتجهيزها بالمعدات الحربية والأسلحة[(٧)] .

١٥ ـ تتولى الدولة تأديب ومعاقبة الأشرار والمجرمين[(٨)] .

---

١ ـ الملّة، مصدر سابق، ص٥٦ ـ ٥٩؛ إحصاء العلوم، مصدر سابق، ص٦٤ ـ ٦٥؛ تحصيل السعادة، مصدر سابق، ص٧٨ ـ ٧٩.

٢ ـ آراء أهل المدينة الفاضلة، مصدر سابق، ص١٢٩؛ الملّة، مصدر سابق، ص٤٨ ـ ٥٠.

٣ ـ تحصيل السعادة، مصدر سابق، ص٨٠ ـ ٨٢.

٤ ـ فصول منتزعة، مصدر سابق، ص٧١ ـ ٧٤ و٩٤ ـ ٩٥؛ الجدل، مصدر سابق، ص٦٧؛ الملّة، مصدر سابق، ص٥٣ ـ ٥٩؛ آراء أهل المدينة الفاضلة، مصدر سابق، ص١٣٩ ـ ١٤١ و١٥٦.

٥ ـ آراء أهل المدينة الفاضلة، مصدر سابق،ص١٤٨؛ فصول منتزعة، مصدر سابق، ص٣٥ ـ ٣٦ و٩٩؛ تحصيل السعادة، مصدر سابق، ص٨٠ ـ ٨٢ و٨٨.

٦ ـ السياسة المدنية، مصدر سابق، ٨٧ و١٠٤ ـ ١٠٦، فصول منتزعة، مصدر سابق، ص٣٢ و٤٣ و٧٣ ـ ٧٤.

٧ ـ تحصيل السعادة، مصدر سابق، ص٧٣ ـ ٧٤ و٨٠ ـ ٨١؛ السياسة، مصدر سابق، ص٢١ ـ ٢٢؛ فصول منتزعة، مصدر سابق، ص٧٦ ـ ٧٨.

٨ ـ السياسة المدنية، مصدر سابق، ص١٠٦؛ فصول منتزعة، مصدر سابق، ص٧٣ ـ ٧٤؛ آراء أهل المدينة الفاضلة، مصدر سابق، ص١٣١؛ تحصيل السعادة، مصدر سابق، ص٨٠ ـ ٨١.

الفصل التاسع

الفرد والمجتمع المدني

أولا ـ منشأ الحياة الاجتماعية:

تعد الإجابة عن هذا التساؤل، وهو: هل الإنسان مدني بالطبع؟ وهل يتجه نحو الجماعة في حالته الطبيعية، أم أن فطرته تميل إلى الفردية، وأن الضرورة هي التي ساقت حياته نحو المجتمع، وعلى أساس هذه الضرورة قبل بالحكومة والسلطة على أساس نوع من العقد الاجتماعي؟ أحد المباحث القديمة والمتجذرة في مجال الفكر السياسي. وبشكل عام كانت الإجابات مختلفة ومتنوعة عن السؤال الآنف الذكر، ونورد هنا أربعة آراء بهذا الصدد:

١ ـ الرأي القائل بالضرورة والاضطرار:

طبقاً لهذا الرأي فالحياة الاجتماعية ليست نابعة من الفطرة الإنسانية، بل هناك عوامل ومؤثرات خارجية جعلت الإنسان يقبل بها لكي يستمر في البقاء، وعلى هذا الأساس، لا تكون الحياة الاجتماعية غاية أصيلة وأوّلية، بل هي هدف ثانوي جاء للضرورة وبسبب الاضطرار.

وبناءً على هذا الرأي، فالبشر لا يميلون إلى بعضهم بدواعي العاطفة والرغبة والحب، حتى إنهم لا يرغبون بذلك عن إرادة وتعمد وإدراك وتجربة وتعقل، بل بسبب الضرورة التي خلقتها الطبيعة، أو بتعبير آخر لم يتكون المجتمع إلاّ بسبب سوء الحظ ولجاجة الزمن مع الفرد! فليس هناك تجاذب داخلي وقلبي بين أفراد البشرية، بل هم مجموعة من البدو اضطرتهم العاصفة إلى أن يسكنوا منطقة واحدة مجبرين!

٢ ـ الرأي الفطري ـ الغريزي:

الحياة الاجتماعية طبقاً لأصحاب هذا الرأي، فطرية وطبيعية، وهذه الطبيعة الحيوانية والغريزية لدى الإنسان هي التي أدت به لأن يتجه نحو الحياة الاجتماعية، وليس الحقيقة الفطرية والإنسانية التي لديه. بعبارة أُخرى، بالرغم من الدوافع النفسية للإنسان وحاجاته وضروراته الأولية، دفعته نحو الالتحاق بالمجتمع، لكن يبقى المجتمع بالنسبة للإنسان هدفاً ثانوياً يقصد من وراء الالتحاق به تأمين تلك الحاجات أكثر وأكثر والوصول إليها. ومن هذا المنطلق يكون الهدف الأصيل والمنطلق الذي يتجه الإنسان على أساسه نحو المجتمع هو إرضاء حاجاته ورغباته الغريزية والحيوانية أكثر وأكثر، وقد وجد في المجتمع وسيلة للوصول إلى ذلك وتحقيقه.

٣ ـ الرأي الطبيعي ـ العقلاني:

تعتبر الحياة الاجتماعية لدى أصحاب هذا الرأي، أمراً طبيعياً ومتفقاً مع عقلانية الإنسان. وقد فضّل الإنسان الحياة الاجتماعية على الفردية بعد تفكير وتأمل وشعور فطري؛ ولأنها ـ أي الحياة الاجتماعية ـ قائمة على أساس إنساني ولها أهدافها وغاياتها، فلم يختارها الإنسان عن عجز أو جبر أو بضغوط غريزية، بل جاء اختياره لها عن إدراك وشعور إنساني بهدف الرقي والكمال، وإن الإنسان باختياره المجتمع ونبذه الحياة الفردية يكون قد خطى خطوة كبيرة نحو الكمال، وعلى هذا يكون المجتمع غاية اختارها الإنسان المتكامل.

٤ ـ الرأي الطبيعي ـ النفسي:

يبحث أصحاب هذه المدرسة والرأي عن جذور الحياة الاجتماعية لدى الإنسان في ميوله، اتجاهاته، عواطفه، حبه للنوع البشري، وطبقاً لهذا الرأي، فالمجتمع والجماعة غاية أوليّة وطبيعية. والإنسان الذي يلتحق بركب المجتمع والجماعة إنما وصل إلى ذاته في حقيقة الأمر، وعلى العكس فالذي ينأى عن

الجماعة والمجتمع إنما هو غير طبيعي وغير مدرك لذاته. والإنسان عند أصحاب هذا الرأي إنما يريد المجتمع للمجتمع ذاته، ويريد الآخرين لأجل الآخرين أنفسهم، ولا يريدهم طلباً لمنفعة مادية أو خدمية أو للرئاسة، أو أنه اضطر للحياة في المجتمع بسبب طغيان الطبيعة أو للوقاية من الكوارث(١).

وبالطبع فإنّ كل واحد من الآراء المتقدمة يقوم على أساس فلسفة إنسانية وسياسية واجتماعية معينة وخاصة به، كما أن لكل واحدٍ منها مستلزماته وتبعاته الأخلاقية، التربوية، القانونية، السياسية، القضائية، والحكومية، بما يتناسب والفلسفة التي ينطلق منها. وكما رأينا، ففي الرأيين والاتجاهين الأوليين، الحياة الاجتماعية لا تمثل الأصالة والهدف الإنساني التام، ففي الرأي الأول يكون السبب خارجي بشكل تام، وفي الثاني السبب داخلي ونفسي، وفي الرأيين الثالث والرابع أيضاً هناك سبب داخلي ونفسي؛ لأن الحياة الاجتماعية فيهما تهدف إلى الوصول لأهداف سامية وإنسانية متعالية.

يطرح الفارابي آراء متعددة في الكثير من مؤلفاته حول منشأ الجماعة والاجتماع البشري، ويبحث في ذلك بالتفصيل. فيقول في كتابه «آراء أهل المدينة الفاضلة»: بعض الآراء الخاطئة ترى أن نظام الموجودات لا يقوم على الاتصال والتعاون والمحبة، وأن فطرة الإنسان وطبعه غير اجتماعية بالأساس، ووجود الإنسان قائم على الفردية والقهر والغلبة (السيطرة). لذلك إذا ما قام مجتمع ما، فإنّ قانون الغالب سيكون هو الحاكم فيه، فكل يسعى إلى السيطرة واستثمار الآخرين. ويضيف قائلاً: «فإنّا نرى كثيراً من الحيوان يثب على كثير من باقيها فيلتمس إفسادها وإبطالها من غير أن ينتفع بشيء من ذلك نفعاً يظهر كأنّه قد

---

١ ـ للمزيد، راجع، قضايا علم الاجتماع من منظار الإمام علي عليه السلام، تدوين مؤسسة نهج البلاغة ـ إيران، (بالفارسية).

طبع على أن لا يكون موجود في العالم غيره أو أنّ وجود كل ما سواه ضارّ له...))(١).

وبشكل حتمي فأن كل نوع من الموجودات يتخذ الأُسلوب نفسه فيما يتعلق بالآخرين، إذن جميع الموجودات سواءٌ الإنسان أو غيره تركوا بهذه الخصوصيات والمواصفات لكي يسيطروا على الآخرين ويتغلبوا عليهم. والموجود الأكثر كمالاً وأتمّ من حيث الخلقة هو الأقوى من الآخرين والأكثر قهراً لهم، وهو بالتالي يسعى إلى استعباد واستغلال الموجودات الأُخرى، وقد كان الوضع بهذا المنوال على الدوام.

لذا تصور البعض ((أن هذه الحال طبيعة الموجودات وهذه فطرتها والتي تفعلها الأجسام الطبيعية بطبايعها هي التي ينبغي أن تفعلها الحيوانات المختارة باختياراتها وإراداتها والمروية برويّتها، ولذلك رأوا أنّ المدن ينبغي أن تكون متغالبة ومتهارجة لا مراتب فيها ولا نظام))، وكل فرد يسعى إلى الغلبة والسيطرة على الآخرين من خلال الإمكانيات التي في يديه والخيرات التي يمتلكها، لكي يمتلك خيراتها وعلى هذا فالسعادة للذي يمتلك قدر أكبر من السلطة والقوة، والسعادة بالنسبة لهذا الفرد هو ما يريده ويقوم به.

بعد هذه المقدمة يقول المعلم الثاني أبو نصر الفارابي: مثل هذه الآراء الجاهلة كثيرة في المجتمعات الإنسانية، ثم يطرح أربعة رؤى واتجاهات، ونحن بدورنا سنطرح بعدها ما اختاره من رأي بعنوان رأي خامس.

أولاً ـــ الاتجاه الفرداني: يرى البعض عدم وجود علاقة ورابطة بين البشر، لا طبيعية ولا ارادية. وأن كل إنسان يسعى إلى استنقاص وجود الآخر، وأن كل فرد يهرب وينفر من الآخرين. فلا تقوم أية علاقة بين شخصين، إلاّ في حال الحاجة والضرورة، ولا يشعر الإنسان بالأُنس والأُلفة مع الآخر إلاّ عندما يحتاجه ويضطر

---

١ ـ آراء أهل المدينة الفاضلة، مصدر سابق، ص١٥١.

إليه. وحتى في هذا المورد الذي يشتركان فيه فإنّ النهاية ستكون بغلبة أحدهما على الآخر. ولو أنّهم اضطروا إلى الاتحاد بسبب وجود عوامل خارجية، فإنّ اتحادهم وائتلافهم يستمر ما دامت هناك حاجة إلى ذلك، فيزول بمجرد زوال الحاجة إليه ليتحول الأمر بينهما إلى كراهة وتنفّر. ويردّ الفارابي هذا الرأي، قائلاً: ((وهذا هو الداء (الرأي) السبعي من آراء الإنسانية))[(١)].

ثانياً ــ القول بضرورة المجتمع للاستمرار في الحياة: ورأى آخرون أن حاجة الإنسان إلى تلبية حوائجه وعجزه عن الإتيان بها جميعاً بمفرده، دون مساعدة ومعاضدة الآخرين، انتهت به إلى ضرورة الحياة الاجتماعية.

ثالثاً ــ القول بالاستغلال والاستعباد: من هذا المنطلق فإنّ سدّ حاجات الفرد تكون بالقهر والغلبة، بحيث إن الشخص يحتاج إلى مساعدين وأنصار فيسيطر على طائفة من الناس، ثم يجعل من هؤلاء عبيداً لنفسه ويسيطر من خلالهم على قوم وطائفة أُخرى من الناس، فيجعلهم عبيداً له أيضاً. وبالطبع فإنّ مساعديه وأنصاره لا يتساوون معه في عملية السيطرة تلك، بل يبقون مقهورين من قبله وتحت سيطرته، على سبيل المثال: يقوم شخص قوي من حيث الجسم والتسليح بقهر شخص آخر، وبالسيطرة على هذا الأخير يقوم بالسيطرة على شخص ثالث أو قوم آخرين، ثم ومن خلال هؤلاء يسيطر على مجموعة أُخرى وهكذا دواليك، بهذا الشكل يظهر مساعدون كثيرون لهذا الشخص القوي بما يمكنه من استخدامهم واستغلالهم لأجل مطامعه وأهوائه.

رابعاً ــ الاتجاه الطبيعي ــ الغريزي: يقول الفارابي: ((وآخرون رأوا ها هنا (في الاجتماع) ارتباطاً وتحاباً وائتلافاً))[(٢)].

---

١ ـ المصدر نفسه، ص١٥٢.

٢ ـ المصدر السابق نفسه.

على أية حال، يوجد مثل هذا الاجتماع الطبيعي، لكن هناك اختلاف وتباين في وجهات الرأي حول منشئه ووجه الاشتراك فيه، والعوامل المكوّنة له، وعلى هذا انقسم أصحاب هذا الرأي إلى عشرة أقسام على الأقل:

١ ــ **الاشتراك في الآباء**: رأى البعض أن منشأ المجتمع ووجه الاشتراك بينه هو الولادة من أب واحد. فالمجتمع هنا يظهر على أساس محورية الأب لكي يتمكنوا من خلاله السيطرة والغلبة على الآخرين أو الحيلولة دون سيطرتهم عليهم. وعلى هذا الشكل يكون الأب هو الأساس والمحور في التباينات والتنافرات أو الارتباطات والائتلاف. ومن البديهي فإنّ التقارب في الاشتراك الأبوي يزيد من قوة الترابط، والعكس صحيح أيضاً، حتى يصل ضعف الرابطة إلى قطع العلاقة وتتحول إلى تنافر وعداء، إلاّ أن يضطرهم عامل خارجي إلى الاجتماع والترابط.

٢ ــ **الاشتراك في التناسل**: يرى البعض أن المجتمع يتكون بسبب الاشتراك في التناسل، بحيث يتزاوج أبناء طائفة مع طائفة أُخرى، أبناء هؤلاء مع بنات أولئك وأبناء أولئك مع بنات هؤلاء. فهذه العلاقة التناسلية (التزاوج) تنتهي إلى تكوّن المجتمع.

٣ ــ **الاشتراك في الرئيس الأول**: بعض الآراء الجاهلة ترى أن منشأ المجتمع هو الاشتراك في الرئيس الأول، أي الشخص الذي جمعهم مع بعض لأول مرّة وقام بإدارة شؤونهم وتدبير أُمورهم، حتى تغلبوا على الآخرين وحصلوا على واحدة من خيرات الجاهلية!

٤ ــ **الاشتراك في عقد اجتماعي**: ترى جماعة أُخرى أن المجتمع يتكون على أساس عقد ومعاهدة بين الأفراد، بحيث يتخلى كل شخص عن جزء من حقوقه ويتعهد بأن لا يعادي الآخرين ولا يخذلهم، بل يتحد معهم مقابل العدو المشترك والغلبة على قوم آخرين أو لدفع شرور الآخرين عن نفسه.

٥ ــ **الاشتراك في اللغة والطبائع**: يعتقد البعض أن المحور الأساس في الارتباط

والاجتماع هو الأخلاق والصفات الطبيعية واللغة المشتركة، وأن عدم وجود هذه العوامل يؤدي إلى التنافر والبعد عن الآخر. وأن هذا العامل هو القاسم المشترك عند جميع الأُمم والشعوب، وبواسطتها يقيمون علاقة وآصرة فيما بينهم، ويبتعدون عن المجتمعات الأُخرى، لأن تمايز جميع الأُمم يكون بواسطة هذه العوامل الثلاثة.

٦ ـ الاشتراك في نوع الاجتماع: يرى آخرون أن الاجتماع والارتباط يكون من خلال الاشتراك في أنواعها، كالاشتراك في الدار السكنية وبالدرجة التالية الاشتراك في الحي والمنطقة. من هذه الناحية يشعر الفرد بالمساواة مع جيرانه، ثم على مستويات أُخرى كالمدينة.

وبعد أن يذكر الفارابي الموارد الستة الآنفة الذكر، يذكر موارد أُخرى تؤدي إلى علاقات جزئية في مجتمعات صغيرة أو بين جماعة من الناس أو على الأقل بين شخصين، ويشرحها كالتالي:

٧ ـ دوام الالتقاء بين الأشخاص، يؤدي إلى تكوّن جماعة.

٨ ـ الاشتراك في المأكولات والمشروبات يؤدي إلى تكوّن جماعة.

٩ ـ الاشتراك في الصناعة والمهنة سبب في تكوّن الجماعة والمجتمع.

١٠ ـ يؤدي الاشتراك في دفع الكوارث والمساوئ إلى التعاضد والانسجام الاجتماعي.

١١ ـ الاشتراك في الأفراح واللذائذ يؤدي إلى تكوّن المجتمع والجماعة.

١٢ ـ الاشتراك في المواقع التي تظهر فيه حاجة إلى الآخرين، مثل العناية في السفر والترحال الذي يؤدي إلى ظهور نوع من التجمع [(١)].

خامساً ـ رأي الفارابي في منشأ الحياة الاجتماعية: برفضه للاتجاهات والآراء الأربعة السابقة، يرى الفارابي أن جميع تلك الآراء جاهلة وفاسدة [(٢)]. ويعتقد أن

---

١ ـ المصدر نفسه، ص١٥٢.

٢ ـ المصدر نفسه، ص١٥١.

الإنسان أفضل الموجودات في نظام الوجود[(١)]. ولابد أن يصل إلى أفضل مراتب الكمال والوصول إلى السعادة[(٢)]. وبما أن الإنسان كائن ذو بعدين، فإنه وتبعاً لذلك له نوعين من الحياة، واحدة تستند إلى الغذاء وإلى أُمور خارج عن ارادته التي يحتاجها في دنياه، وأُخرى قوامها بذاته بدون أن يكون له حاجة إلى أشياء خارجة عنه.

وفيما يتعلق بالبعد الأول يقول الفارابي: ((والإنسان من الأنواع التي لا يمكن أن يتم لها الضروري من أُمورها.. إلا باجتماع جماعات))[(٣)] وفيما يتعلق بالبعد الثاني يقول: ((لكن لا يبلغ الأفضل من أحوالها إلاّ باجتماع أشخاصه بعضها مع بعض)). بعبارة أُخرى، فإن الوصول إلى السعادة القصوى والكمال النهائي وهما غاية البعد الروحاني للإنسان، يحتاج إلى استخدام الطرق والمجاري الطبيعية، ومن جملتها ((الاجتماع))، أي المجتمع.

وفي كتابه ((تحصيل السعادة)) يؤكد الفارابي قائلاً: ((إن الإنسان إنما يصير إلى الكمال... إذا سعى عن هذه المبادئ نحو بلوغ هذا الكمال وليس يمكنه أن يسعى نحوه إلاّ باستعمال أشياء كثيرة من الموجودات الطبيعية))[(٤)].

وعلى هذا، فالإنسان يحتاج من أجل الوصول إلى كماله النهائي، استخدام الظواهر الطبيعية و((المجتمع)) الإنساني أحد تلك الظواهر المشار إليها. ويضيف المعلم الثاني مباشرة، قائلاً: ((إذ جميع الكمالات ليس يمكن أن يبلغها وحده بانفراده دون معاونة ناس كثيرين له)).

---

١ ـ المصدر نفسه، ص٦٦.

٢ ـ فصول منتزعة، مصدر سابق، ص٤٥.

٣ ـ السياسة المدنية، مصدر سابق، ص٦٩.

٤ ـ تحصيل السعادة، مصدر سابق، ص٦١.

وإلى هنا نجد ضرورة المجتمع في فكر الفارابي، لكنه لم يوضح فيما سبق من القول مصدر هذه الضرورة ومنشأها، فهل هي الحاجة ((الفطرية)) و((الطبيعية))، أم أن الإنسان اختار الحياة الاجتماعية ((بإرادته وعلى أُسس ((عقلانية))، أو أن الفطرة والطبيعة الإنسانية تقوم على الفردية وأنه اختار الحياة الاجتماعية لأسباب الضرورة وبشكل اضطراري. وفي كتابه ((تحصيل السعادة)) يؤكد أبو نصر الفارابي على ثلاثة عناصر، هي: ((الفطرة))، ((طلب الكمال))، و((الفطرة الطبيعية))، ويقول: فطرة كل إنسان بشكل تربطه بالآخرين من أجل تأمين مستلزماته وحاجاته، كما أنه وللوصول إلى الكمال يحتاج إلى مجاورة الآخرين والجماعة، وفطرته الطبيعية توجب عليه السكن واللجوء مع البشر الآخرين، وعلى هذا الأساس وصف الإنسان بأنّه حيوان أنسيّ وحيوان مدني: ((فلذلك يسمى الحيوان الأنسيّ والحيوان المدني))[(١)].

وجاء في كتاب ((السياسة المدنية)) للفارابي: الإنسان من الكائنات التي لا يمكن تلبية متطلبات حياته المعيشية والوصول إلى الكمال والأحوال الإنسانية إلاّ من خلال الحياة الاجتماعية وتجمع طائفة كبيرة من الناس في مكان ومحلّ واحد[(٢)].

وطبقاً لما تقدم، نجد الفارابي يرفض الرأي الأول الذي يقول بأن الحياة الاجتماعية ليست فطرية وطبيعية وأنها جاءت لضرورات وبسبب عوامل خارجية، لكنه ومع تأكيده على فطرية وطبعية الاجتماع والحياة الجماعية، إلى جانب ضرورة تأمين مستلزمات الحياة المادية، يقبل بشكل عام بالنظرية (الرأي) الثاني الذي يرى منشأ تكون المجتمع هو الفطرة (الطبيعة) والغريزة، بمعنى أن سدّ الحاجات المادية يوفر أرضية في داخل وباطن الإنسان لسوقه نحو الحياة الاجتماعية، وأن

---

١ ـ المصدر نفسه، ص٦١ ـ ٦٢.

٢ ـ السياسة المدنية، مصدر سابق، ص٦٩.

اشباع الحاجات المادية وغرائز البهيمية (الحيوانية) مثل: الأكل والمنام واللذة تعتبر من دوافع الإنسان نحو الحياة الاجتماعية، لكنها ليست العامل الوحيد والمصدر الأساس لتكوين المجتمعات البشرية.

ونرى الفارابي يقبل بالنظرية الثالثة، أي ((الطبيعية ـ العقلانية))، ويعتقد أن المساعي البشرية في الوصول إلى السعادة والكمال تجد جذورها في طبيعة الإنسان كما أن لها أُسس عقلانية واختيارية، والتي لا يمكن الوصول إليها بدون حياة اجتماعية أو حسب تعبير الفارابي بدون الاستفادة من ((الموجودات الطبيعية))، لكن فيما يتعلق بالنظرية الرابعة، وبما أن المعلم الثاني يقبل بالأساس المنشأ ((الطبيعي)) و((الفطري))، فإنّه يقبل بالتوجه الفريزي نحو الحياة الاجتماعية أيضاً.

لكن ومع الأخذ بنظرته الشمولية المتعددة الأبعاد، والعوامل المتعددة التي يراها في تكوين المجتمع وتأكيده على الكمال الغائي، نجد الفارابي ينظر إلى المجتمع نظرة ((أداتية))، أي أنه يعتبره وسيلة للوصول إلى الكمال والسعادة.

ويقول الفارابي في كتابه ((آراء أهل المدينة الفاضلة)): كل إنسان خلق على طبيعة وفطرة معينة، يحتاج في قوام وجوده وفي الوصول إلى أفضل الكمالات إلى أُمور عديدة لا يستطيع بمفرده القيام بجميعها، بل يحتاج فيها إلى جماعة من البشر يقوم كل واحد منهم بأمر معيّن، وتكون علاقة كل شخص بالآخر وفقاً لهذا النسق.

ولهذا السبب لا يمكن لأي شخص الوصول إلى ذلك الكمال الذي استودعته فيه ((الفطرة الطبيعية)) إلاّ من خلال المجتمع وجماعات كثيرة متعاضدة فيما بينها، وينجز كل واحد منها جزءاً مما يحتاجه الفرد في قوامه ووجوده وحياته الطبيعية، وفيما يحتاجه للوصول إلى الكمال أيضاً[(١)].

---

١ ـ آراء أهل المدينة الفاضلة، مصدر سابق، ص١١٧.

ثانيا ـ ماهية المجتمع:

لفظ ((المجتمع)) من الألفاظ التي لم يستخدمها الفلاسفة السياسيون خلال القرنين الثالث والرابع الهجريين بالمفهوم الذي نستخدمه اليوم. فكانوا حينها يستخدمون لفظتين متدأولتين هما ((الجماعة)) و((الاجتماع)). في حين أن علم الاجتماع المعاصر يفصل بين مفاهيم: المجتمع، الجماعة، والاجتماع. وقد ورد في مفهوم المجتمع أنه: الوحدة والتضامن الميكانيكي بين أفراد متساوين على أساس عقد مجرد، فإذا ما انتهى هذا العقد ستكون النتيجة جماعة من البشر غير منتظمة تماماً.

وعلى هذا الأساس، فإنّ الفهم المعاصر للاجتماع هو: مجموعة طبيعية أو مصطنعة من البشر لا يوجد بينها أي انسجام وتنسيق محكم ودائم. ولربما يتكون هذا الاجتماع من أجل الحصول على هدف آني أو قصير المدى، كما كانت لفظة المجتمع توحي به في الماضي.

ولم يستخدم الفارابي في أيّ من مؤلفاته مصطلح ((المجتمع)) بالمفهوم المستخدم في عالمنا المعاصر، بل استخدم لفظتي ((الاجتماع)) و((الجماعة))، ويرى أن الاجتماع ليس مجرد تجمع وقتي في برهة معينة من الزمن، بل مجموعة من الأفراد ائتلفوا فيما بينهم وارتبطوا مع بعضهم، ليتعانوا ضمن مجموعة منسجمة وسلسلة مراتب تهدف إلى تحقيق غايات وأهداف فطرية وضرورية بالنسبة لهم.

وفي كتابه ((آراء أهل المدينة الفاضلة)) يقول الفارابي فيما يتعلق بإجماع المدينة: ((أجزاؤها مختلفة الفطرة، متفاضلة إلهيئات... مؤتلفة منتظمة مرتبطة بالطبع))[١]. وبالإضافة إلى عناصر: الائتلاف، الانتظام، الارتباط، ومراتبية الأجزاء المستقلة، يؤكد الفارابي بشكل خاص على خصوصيتين في أنواع

---

١ ـ آراء أهل المدينة الفاضلة، مصدر سابق، ص١١٩ ـ ١٢١.

الاجتماعات التي يوردها، هما: ((التعاون)) و((محورية وأصالة الغاية))، فيقول: ((الاجتماع الذي به يتعاون على نيل السعادة هو الاجتماع الفاضل))[(١)] وفي مجموع آراء المعلم الثاني فيما يتعلق بمفهوم المجتمع، تجدر الإشارة إلى الخصوصيات التالية:

١ ـ الغائية:

أشرنا في الفصل السابع من الكتاب إلى أن الفارابي فيلسوف غائي، وأن منظومته الفكرية، بل وجميع أجزاء فلسفته مبنية على أساس الغايات. وفي مبحث المجتمعات والتجمعات، نراه يولي اهتماماً خاصاً بالغايات، إلى جانب الأهمية التي يوليها إلى العلّة الفاعلية، أي اعتباره الفرد هو الأساس في تكوين المجتمع، وكذلك اهتمامه بالعلّة الصورية والمادية، للحدّ الذي يعتبرهما جزءاً من شروط العلم[(٢)]. لذلك نراه يدخل في تعريفاته جميعاً وإلى جانب اهتمامه بالأهداف المادية، حقائق غائية يرى أنها تكمن خلف الظواهر الدنيوية، مثل: ((الكمال))، ((السعادة القصوى))، ((الخير الأفضل)) و((الفضيلة))، ويؤمن الفارابي بأن للمجتمع غاية ((معيشية)) وثانية ((أُخروية))[(٣)]. كما هو الحال بالنسبة للفرد الذي يحمل الغايتين معاً[(٤)].

٢ ـ العضوية:

لقد شبّه الفارابي في العديد من مؤلفاته السياسية، المجتمع من حيث وظائفه وأدائه بجسم الإنسان، ويرى أن الاجتماع (المجتمع) المدني كالجسم السليم الذي تكون جميع أعضائه سليمة وتعمل للحفاظ على حياة هذا الكائن الحي. وكما أن

١ ـ المصدر نفسه، ص١١٧ ـ ١١٨.

٢ ـ رسالة في الرد على جالينوس، مصدر سابق، ص٣٩.

٣ ـ تعليقات، مصدر سابق، ص٢٨.

٤ ـ فصول منتزعة، مصدر سابق، ص٤٥ ـ ٤٦.

أعضاء الجسم ليست متشابهة وتختلف فيما بينها من حيث الطبيعة والقوى، وأن القلب بينها هو الرئيس على الأعضاء الأُخرى، وأن مراتب الأعضاء الأُخرى يكون على أساس قربه وبعده عن القلب، فإنّ أعضاء مجتمع المدينة لهم طبائع مختلفة وشؤون متمايزة، وفي ذلك المجتمع يكون للرئيس فيه مكانة تحدد على أساسها مكانة الأجزاء الأُخرى والأعضاء الآخرون في المجتمع[١].

٣ ـ الارتباط والانسجام الداخلي:

المجتمع الذي يتحدث عنه الفارابي وبالرغم من وجود أشخاص ((من غير الأفاضل)) فيه مثل مجموعات ((النوابت)) الذين يصفهم كالشوك في جسم المجتمع، لكن ومع الأخذ بهيكليته العامة والعناصر المكونة له، وكذلك تشبيه أدائه بالبنية العضوية لجسم الكائن الحي، فإنّنا نجد انسجاماً وترابطاً داخلياً بين جميع أجزائه ومكوناته. فالأشخاص ومع دورهم وإرادتهم الفردية، مرتبطون مع بعضهم في المجتمع، وهو ما يعبر عنه الفارابي في كتاب ((آراء أهل المدينة الفاضلة)) بأنّ أجزاء المجتمع المدني ((مؤتلفة منتظمة مرتبطة بالطبع))[٢].

٤ ـ التعاون:

موضوع ((التعاون)) بين أفراد المجتمع من أجل الوصول إلى غاية واحدة يشكل الأرضية الأساسية في مبحث المجتمع عند الفارابي. وعلى هذا الأساس يعتبر الفارابي ((التعاون)) ملازماً وبمستوى أصل المجتمع، وفي كتابه ((آراء أهل المدينة الفاضلة)) في الفصل الذي يتحدث عن المجتمع، يقول: ((القول في احتياج الإنسان إلى الاجتماع والتعاون)) وفي الفصل نفسه يقول أيضاً: ((جماعة كثيرة متعاونين يقوم كل واحد لكل واحدة...))[٣].

---

١ ـ آراء أهل المدينة الفاضلة، ص١٢١ ـ ١٢٢.

٢ ـ المصدر نفسه، ص١٢١.

٣ ـ المصدر نفسه، ص١١٧.

أي أن جماعة كبيرة من الناس الذين يتعاونون مع بعضهم، التفوا حول بعضهم البعض ويقوم كل منهم بتأمين حاجات الآخرين التي تشكل قوام حياتهم، وستكون نتيجة هذا التعاون توافر حاجات ومتطلبات الإنسان للبقاء وبلوغ الكمال.

ويعتقد الفارابي أن الإنسان عاجز بمفرده عن تأمين مستلزمات حياته الضرورية والوصول إلى الكمال النهائي، ولا بد من أجل ذلك ((أن يكون له موازرون ومعاونون يقوم له كل واحد بشيء مما يحتاج إليه))[١].

٥ ـ الأداتية:

لا يعطي الفارابي، وبسبب اتجاهاته الغائية، للمجتمع دوراً غائياً وأصيلاً، بل ينظر إليه نظرة آلية وأداتية، لذلك نراه يؤكد في تعريفه للمجتمع على أنه وسيلة ((لنيل السعادة)) فيقول: ((الاجتماع الذي به يتعاون على نيل السعادة هو الاجتماع الفاضل))[٢].

ثالثاً ـ أنواع المجتمعات:

يطرح الفارابي المجتمعات على مستويين كمّي ونوعي، وتقسيماته بوجود مجتمعات صغيرة وأُخرى كبيرة وثالثة ناقصة ورابعة ناقصة مصدرها هذين المستويين، ومن هنا يقوم بطرح النظام السياسي الذي يرتأيه. وللاختصار نقوم بطرح المستويين بشكل مستقل:

المستوى الأول ـ التقسيم المادي للمجتمعات:

يقسم الفارابي في هذا المستوى المجتمعات الإنسانية إلى قسمين ((مجتمع

---

١ ـ المصدر نفسه، ص١٥٤

٢ ـ المصدر نفسه، ص١١٧ ـ ١١٨.

كامل)) وآخر ((مجتمع ناقص)) على أساس ملاكات ومعايير كميّة وجغرافية وبالنظر إلى اتساعها وتنوع العلاقات والروابط الداخلية فيها، ويقول في آخر مؤلفاته السياسية، أي ((آراء أهل المدينة الفاضلة)): إن المجتمعات على نوعين بعضها كامل وآخر غير كامل (ناقص)، وإن المجتمعات الكاملة هي:

١ ـ المجتمع الأعظم: وهذا المجتمع عبارة عن اجتماع جميع الجماعات التي تقطن ((معمورة الأرض)) والقسم المسكون. والحقيقة أن هذا المجتمع، هو الدولة العالمية التي يطرحها الفارابي، وتشمل جميع سكان الأرض، والتي سنبحثها في الفصل التالي.

٢ ـ المجتمع الأوسط: وهو عبارة عن اجتماع أُمّة معينة في جزءٍ من المعمورة، وهذا المجتمع يتألف على الأقل من ثلاث مدن ودولة مدنية.

٣ ـ المجتمع الأصغر: وهو المجتمع الإنساني في مدينة واحدة، وهو في الحقيقة جزء من مكان تسكنه الأُمّة، ويتألف على الأقل من سكان مدينة واحدة، أي ثلث (١/٣) سكان الأُمّة.

وهنا نجد الفارابي متأثراً بأفكار أفلاطون في بيان فكرة ((المدينة))، وبالرغم من أن المدينة تشكل أصغر أنواع المجتمع الكامل لديه، فإنّ البعض يصرّ على وصف ((مدينته الفاضلة)) بهذا النوع فقط[(١)].

أما المجتمعات غير الكاملة (الناقصة) فهي عند الفارابي على أربعة أنواع:

١ ـ **مجتمع القرية:** ويتألف هذا المجتمع من ٢٧ أُسرة على الأقل.

٢ ـ **مجتمع المحلّة:** ويتألف هذا المجتمع من تسع أُسر على الأقل.

٣ ـ **مجتمع الحيّ:** والذي يتضمن على الأقل ثلاث أُسر.

---

١ ـ للمزيد في ذلك، راجع مقال للمؤلف تحت عنوان: ((الفقه والقيادة في الفكر السياسي عند الفارابي)) مجلة (فصلية) العلوم السياسية، السنة الأُولى، العددالأول (بالفارسية).

٤ ـ **مجتمع المنزل:** وقد تحدث الفارابي في كتابه ((فصول المدني)) حول عدد أفراد الأسرة فقال: ((المنزل انّما يتلئم ويعمر من أجزاء واشتراكات محدودة وهي أربعة: زوج وزوجة، والد وولد، مولى وعبد، قنية ومقتني)) [١].

وعلى هذا الأساس فالحد الأدنى لأعضاء الأُسرة هو أربعة أشخاص. والاجتماع في المنزل يعتبر أصغر أنواع المجتمع الناقص، كما أنّ النسبة بين أنواع المجتمعات، تكون بالشكل التالي: إن المجتمع الأصغر يكون جزءاً من المجتمع الأكبر، وذلك الاجتماع يشكل بذاته أحد العناصر المكوّنة للمجتمع الذي يليه، بحيث أن كل واحدة من المجتمعات تقع ضمن المجتمع الأكبر الذي يليها وأن المجتمع الأعظم في الحقيقة يشمل جميع أنواع المجتمعات البشرية على المعمورة (الكرة الأرضية). وعلى هذا فمجتمع المنزل جزء من مجتمع الحيّ، ومجتمع الحي جزء من مجتمع المحلة، وهذا الأخير جزء من مجتمع المدينة.

ويؤكد الفارابي على أن مجتمعي القرية والمحلة يأتيان لأجل مجتمع المدينة، باستثناء وضع القرية نسبة إلى المدينة، بحيث أن القرية خادمة للمدينة والمدينة جزء من مجتمع الأُمّة، والأُمّة بدورها جزء من معمورة الأرض. وعلى هذا فالخير الأفضل والكمال النهائي يحصل بدأً من خلال المجتمع المدني، وليس اجتماعاً آخر يكون أصغر وأنقص منه [٢].

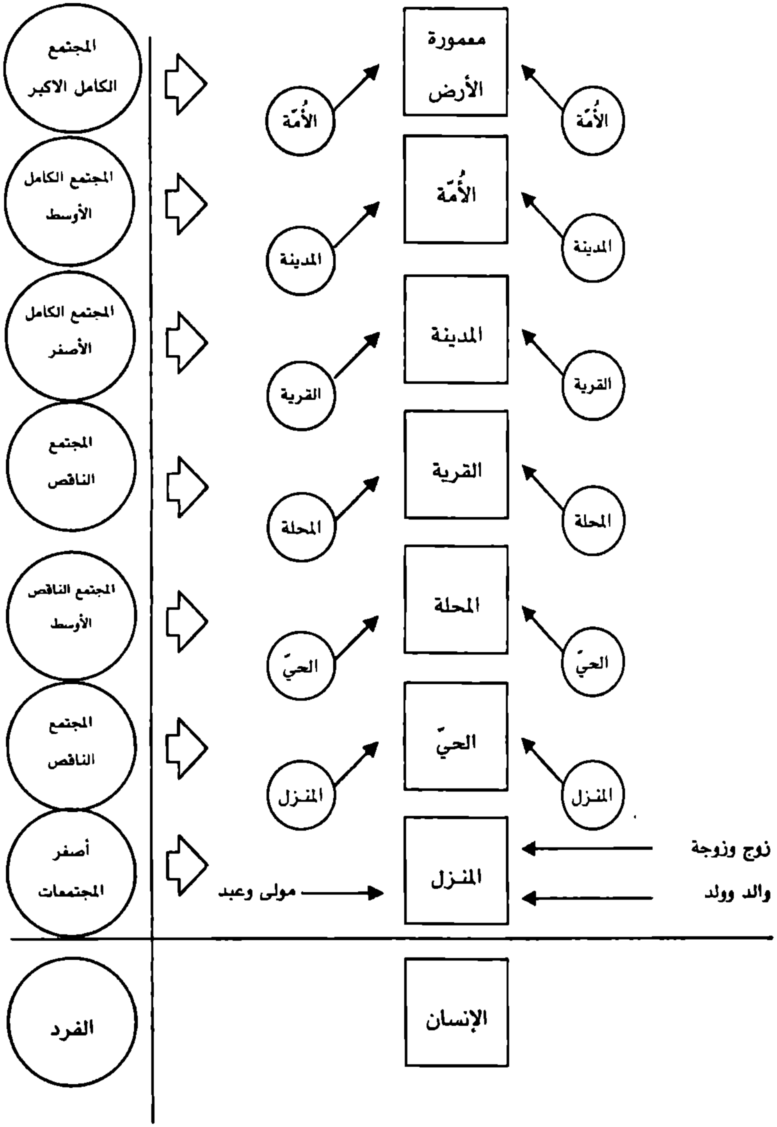
وعلى هذا، فإنّ للمجتمعات الناقصة وباعتبارها جزءاً من المجتمع المدني، يمكن أن تؤثر في سعادة وكمال الإنسان، وإلاّ لا يمكنها لوحدها لعب مثل هذا الدور. وفيما يلي رسم بياني للمجتمعات الإنسانية على أساس ما ورد في: ((آراء

---

١ ـ فصول منتزعة، ص٤٠.

٢ ـ آراء أهل المدينة الفاضلة، مصدر سابق، ص١١٧ ـ ١١٨؛ السياسة المدنية، مصدر سابق، ص٦٩ ـ ٧٠.

أهل المدينة الفاضلة))، ((فصول منتزعة))، و((السياسة المدنية)):



المستوى الثاني ـ التقسيم القيمي للمجتمعات:

((الفضيلة)) والفضائل تعدّ من المحاور الأساسية في فلسفة الفارابي السياسية، وهي مفتاح لمعرفة وفهم العديد من المباحث التي يطرحها. وعلى أساس ذلك يقسم الفارابي الإنسان والمجتمع إلى فاضل وغير فاضل، ونجد هذا التقابل القيمي على جميع المستويات التي قدمها في تقسيماته للمجتمع والنظام السياسي، ومن هذا المنطلق يطرح تقسيمه للأنظمة السياسية الجيدة وغير الجيدة، وبالشكل التالي:

١ ــ المجتمع الفاضل[1]: وهو الذي يديره الرئيس الأول (الفاضل). وفي مقابل المجتمع الفاضل، يطرح الفارابي ثلاثة أنواع من المجتمعات غير الفاضلة، هي:

أ ـ الجاهلة.

ب ـ الضالة.

ج ـ الفاسقة.

٢ ــ النظام السياسي للمدينة: في البداية وعلى أساس ومعيار الفضيلة، يقسم المعلم الثاني المدينة إلى نوعين: ((مدينة فاضلة)) و((مدينة غير فاضلة))، وفي تعريفه للمدينة الفاضلة، يقول: المدينة الفاضلة هي التي يكون الغرض والغاية الحقيقية من الاجتماع فيها التعاون في أُمور تؤدي إلى نيل السعادة من قبل الإنسان[2].

ثم يقسم المدينة غير الفاضلة وعلى أساس القرآن والتعاليم الإسلامية إلى أربعة أقسام:

أ ــ المدينة الجاهلــة: وهي المدينة التي يجهل أهلها السعادة ولا حتى أنها

---

١ ـ السياسة المدنية، مصدر سابق، ص٨٠.

٢ ـ آراء أهل المدينة الفاضلة، مصدر سابق، ص١١٨.

خطرت على قلوبهم، وإذا ما أُرشدوا إليها لا يفهمونها ولا يؤمنون بها.

ب ـ المدينة الفاسقة: وهي المدينة التي تشبه آراء أهلها وعقائدهم آراء وعقائد أهل المدينة الفاضلة تماماً، وهؤلاء يؤمنون بكل ما يؤمن به أهل المدينة الفاضلة، لكن أفعالهم وسلوكياتهم تشابه أفعال وسلوكيات المدن الجاهلة.

ج ـ المدينة المبدّلة (المتبدلة): وهي مدينة كانت آراؤها وعقائدها السابقة آراء وعقائد فاضلة، لكنها استحالت وتغيرت.

د ـ المدينة الضالة: وهي مدينة يريد أهلها الوصول في حياتهم إلى السعادة، أي السعادة التي يريدها أهل المدينة الفاضلة، لكنهم يحملون آراءً فاسدة فيما يتعلق بالله عزّ وجلّ والموجودات الثواني والعقل الفعّال.

ثم يقسم الفارابي المدينة الجاهلة إلى ستة أنواع من المدن على أساس غايات ومقاصد وأهداف أهلها، وهو بالطبع يطرح هذه التقسيمات أيضاً بالنسبة للمدن الفاسقة، المبدّلة والضالة. وعلى هذاالأساس ستكون لدينا (٢٤) مدينة غير فاضلة، بالشكل التالي:

١. مدينة جاهلة ضرورية.
٢. مدينة جاهلة بدّالة (متبدّلة).
٣. مدينة جاهلة خسيسة (مدينة الخسّة).
٤. مدينة جاهلة كرامية.
٥. مدينة جاهلة تغلبية.
٦. مدينة جاهلة جماعية.
٧. مدينة فاسقة ضرورية.
٨. مدينة فاسقة بدّالة (متبدّلة).
٩. مدينة فاسقة خسيسة (مدينة الخسّة).
١٠. مدينة فاسقة كرامية.

١١. مدينة فاسقة تغلبية.

١٢. مدينة فاسقة جماعية.

١٣. مدينة مبدّلة ضرورية.

١٤. مدينة مبدّلة بدّالة.

١٥. مدينة مبدّلة خسيسة.

١٦. مدينة مبدّلة كرامية.

١٧. مدينة مبدّلة تغلبية.

١٨. مدينة مبدّلة جماعية.

١٩. مدينة ضالّة ضرورية.

٢٠. مدينة ضالّة بدّالة.

٢١. مدينة ضالّة خسيسة.

٢٢. مدينة ضالّة كرامية.

٢٣. مدينة ضالّة تغلبية.

٢٤. مدينة ضالّة جماعية[(١)] .

٣ ـ النظام السياسي للأمة: وهنا يقسم الفارابي الأُمّة في البداية إلى نوعين ((أمة فاضلة)) و((أمة غير فاضلة))، ويقول في تعريفه للأمة الفاضلة: هي الأُمّة التي تتعاون جميع مدنها (ثلاث مدن على الأقل) لنيل السعادة.

٤ ـ النظام السياسي للمعمورة (العالمي): وكما سبق في النظامين السياسيين السابقين يقسم الفارابي نظامه العالمي إلى قسمين ((معمورة فاضلة)) و((معمورة غير فاضلة)) ويقول في تعريف المعمورة الفاضلة والتي لا بد أن تكون على الأقل مشتملة على ثلاث أُمم أو بمعنى آخر تسع نظم سياسية بمستوى مدينة على

١ ـ المصدر نفسه، ص١٣١ ـ ١٣٦.

الأقل: تتحقق المعمورة الفاضلة عندما تتعاون جميع الأُمم التي تعيش فيها لنيل السعادة.

وبما أن المدينة جزء من الأُمّة، والأُمّة بدورها جزء من المعمورة (الدولة العالمية)، فإنّ جميع المدن الـ(٢٤) غير الفاضلة تأتي ضمن الأُمّة غير الفاضلة والمعمورة غير الفاضلة. بمعنى أنه سيكون هناك ما لا يقل عن (٧٢) نوعاً من الأنظمة غير الفاضلة في مقابل ثلاثة أنظمة فاضلة، ومع الأخذ بأن كل أُمّة تتكون على الأقل من ثلاث مدن، وكل معمورة تتكون على الأقل من تسع مدن، فإنّ عدد الأنظمة غير الفاضلة سيشكل رقماً أكبر بكثير مما ورد آنفاً[1].

---

١ ـ سيأتي الحديث بالتفصيل عن الأنظمة الجيدة (المطلوبة) في الفصول ١١ حتى ١٣ وعن الأنظمة غير الجيدة في الفصل الرابع عشر من هذا الكتاب فراجع ذلك.

الفصل العاشر

النظام السياسي

أولاً ـ مفهوم النظام السياسي

ذكرنا فيما سبق (في الفصل التاسع) أن الفارابي يتحدث عن نوعين من المجتمع: في البداية المجتمع الناقص والذي يشمل التجمعات التي تسبق تشكيل مجتمع المدينة. أو نجده أحياناً يعبر عن هذا المجتمع الناقص بـ((المجتمع غير المدني))[1]. والنوع الثاني هو المجتمع الكامل والذي يسميه أيضاً ((المجتمع المدني)).

والمستوى الأول للمجتمع المدني هو التجمع الذي يكون منسجماً ومنتظماً وكاملاً ويمكنه أن يوصل الإنسان إلى الخير الأفضل وأقصى الكمال. وهذا هو مجتمع المدينة.

وفي ذلك يقول الفارابي: ((الخير الأفضل والكمال الأقصى إنما ينال أولاً بالمدينة لا بالاجتماع الذي هو أنقص منها))[2]. والحقيقة هي أن المرتبة الأولى للمجتمع المدني، والذي يمكن أن نسميه دولة أو حكومة، يبدأ من ((المدينة)) وأن الاجتماعات التي تسبق ذلك ما هي إلاّ أجزاء مكونة لها.

وبعد مجتمع المدينة، يؤمن الفارابي بمجتمع أكبر يتكون على الأقل من ثلاث

---

١ ـ السياسة المدنية، مصدر سابق، ص٦٩.

٢ ـ آراء أهل المدينة الفاضلة، مصدر سابق، ص١١٨.

مدن، يطلق عليه اسم ((مجتمع الأُمّة)) ويسميه أيضاً ((بالمجتمع الوسيط)). وفي المستوى الثالث، يعتقد الفارابي بمجتمع كبير جداً يتكون على الأقل من ثلاث أُمم أو تسع مدن ويشمل جميع البشر والتجمعات الموجودة على الكرة الأرضية، ويسمي ذلك بـ((معمورة الأرض)) أو ((الأُمم الفاضلة)). وعلى هذا فالفارابي يؤمن بوجود ثلاثة مستويات من النظام السياسي يمكن أن نسميها حسب المصطلح المعاصر: وطني (قطري)، إقليمي، وعالمي:

١ ـ النظام السياسي للمدينة (الحكومة الوطنية).

٢ ـ النظام السياسي للأمة (الحكومة الإقليمية).

٣ ـ النظام السياسي لمعمورة الأرض (الحكومة العالمية).

وعلى أساس فكرة التقابل القيمي فإنّ كل واحدة من هذه الأنظمة تقسم إلى ((فاضلة)) و((غير فاضلة))، وفي ما يتعلق بتطبيقاتها على الأرض، يعتقد الفارابي أن هذه الأنظمة تراتيبية، أي أنها تبدأ بالمدينة ثم الأُمّة التي تتكون من عدة مدن، ثم الحكومة العالمية التي تتكون بدورها من عدّة أُمم. ومن هنا عرّف النظام السياسي للفارابي باسم المستوى الأول الذي يطرحه (باعتباره يشكل المادة الأساسية في جميع المستويات الأُخرى) أي ((المدينة الفاضلة)). والدولة العالمية أو معمورة الأرض لا يمكن تحققها دون تحقق النظامين أو المستويين الأوليين، كما أن الأُمّة الفاضلة لا تتكون بدون وجود مدينة فاضلة، في حين أنه قد تكون هناك مدينة فاضلة دون حتمية تشكيل أُمّة فاضلة، وقد تكون هناك أُمّة فاضلة، لكن هذا لا يعني أن نظام المعمورة الفاضلة سيكون بالتأكيد.

وبهذه المقدمة تتضح أهمية تعريف النظام السياسي؛ لأنه في الحقيقة لا بد من تعريف النظام السياسي على ثلاث مستويات. إضافة إلى ذلك، يرى الفارابي عدم إمكانية طرح تعريف جامع يمكنه بيان الحقيقة واستشفافها وماهية الأشياء وحقيقتها من قبل الإنسان. فالبشر يمكنهم فقط إدراك لوازم وأعراض وخواص

الظاهرة[١]. وعلى هذا الأساس، يعرف الفارابي مفهوم النظام السياسي في مختلف المستويات من أربع زوايا:

الأولى ــ تعريف النظام السياسي من زاوية العناصر المكونة له: في النظام السياسي الذي يطرحه المعلم الثاني، هناك عنصران مهمان أكثر من غيرهما، للحد الذي جعله ينظر من خلالهما إلى نظامه السياسي، وهذان العنصران هما:

١ ــ **العنصر الغائي:** ففي الأنظمة السياسية الثلاثة، يعتبر بلوغ السعادة والكمال والخير جزءاً من تعريفها، ولهذا العنصر حسن ذاتي.

٢ ـ **عنصر التعاون:** إن بلوغ العنصر الغائي من قبل المواطنين رهن بتعاونهم وتعاضدهم، وعلى هذا الأساس لهذا العنصر أهمية وسائطية وله حسن غير ذاتي.

ومع الأخذ بهذين العنصرين، يكون لدينا تعريف لثلاثة مستويات للنظام السياسي، كالآتي:

أ ـ النظام السياسي للمدينة الفاضلة: هو مجتمع يكون الهدف الحقيقي منه ((التعاون)) على أمور تؤدي إلى نيل ((السعادة)) الإنسانية والحصول عليها.

ب ـ النظام السياسي للأمة الفاضلة: مجتمع ((تتعاون)) جميع مدنه لنيل ((السعادة)).

ج ـ النظام السياسي للمعمورة الفاضلة: مجتمع كبير ((تتعاون)) فيه جميع الأمم التي تعيش ضمنه لنيل ((السعادة))[٢].

الثانية ــ تعريف النظام السياسي من زاوية السياسة الفاضلة: يعتبر الفارابي ((السياسة)) اسماً مشتركاً لجميع أنواعها[٣]، وعلى أساس فكرة التقابل القيمي، يقسمها إلى نوعين: سياسة فاضلة وسياسة غير فاضلة، فيقول في تعريفه للسياسة

١ ـ التعليقات، مصدر سابق، ص١٣٠.

٢ ـ آراء أهل المدينة الفاضلة، مصدر سابق، ص١١٨.

٣ ـ فصول منتزعة، مصدر سابق، ص٩٢.

الفاضلة: ((السياسة الفاضلة هي التي ينال بها نوعاً من الفضيلة لا يمكن أن يناله إلاّ بها... وينال المسوسين من الفضائل في حياتهم الدنيوية والحياة الأخيرة))[١]، ثم يقول في تعريف نظامه السياسي من زاوية هذا النوع من السياسة:

١ ـ **النظام السياسي للمدينة الفاضلة:** هي ((المدينة المنقادة لهذه السياسة))[٢].

٢ ـ **النظام السياسي للأمة الفاضلة:** هو ((الأُمّة المنقادة لهذه السياسة)).

٣ ـ **النظام السياسي للمعمورة الفاضلة:** هو ((الأُمم المنقادة لهذه السياسة)).

الثالثة ـ تعريف النظام السياسي من زاوية الرئاسة والقيادة: تحتل الرئاسة والقيادة مكانة سامية جداً في الفكر السياسي عند الفارابي، فالقائد الفاضل له رئاسة فاضلة، والنظام الذي يقوده مثل هؤلاء الرؤساء، هو نظام فاضل. ومن هذا المنطلق قال في تعريف الأنظمة السياسية:

١ ـ **النظام السياسي للمدينة الفاضلة:** هو ((المدينة المنقادة لهذه الرئاسة))[٣] الفاضلة.

٢ ـ **النظام السياسي للأمة الفاضلة:** هو ((الأُمّة المنقادة لهذه الرئاسة)) الفاضلة.

٣ ـ **النظام السياسي للمعمورة الفاضلة:** هو ((الأُمم المنقادة لهذه الرئاسة))[٤] الفاضلة.

الرابعة ـ تعريف النظام السياسي من زاوية الغاية: قلنا كراراً وتكراراً أن الفارابي فيلسوفاً غائياً، وقد جعل العلّة الغائية الأساس في جميع أجزاء منظومته الفكرية،

---

١ ـ المصدر السابق نفسه.

٢ ـ الملّة، مصدر سابق، ص٥٥؛ إحصاء العلوم، مصدر سابق، ص٦٥.

٣ ـ السياسة المدنية، مصدر سابق، ص٨٠.

٤ ـ إحصاء العلوم، مصدر سابق، ص٦٥.

ويقوم بطرحه وتعريفه في موضوع نظامه السياسي أيضاً مع الأخذ بالغايات المنظورة[١].

١ ـ النظام السياسي للمدينة الفاضلة: هي ((المدينة التي يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الأشياء التي تنال بها السعادة الحقيقية))[٢].

٢ ـ النظام السياسي للأمة الفاضلة: هي الأُمّة التي يقصد بالمدن فيها التعاون على الأشياء التي تنال بها السعادة.

٣ ـ النظام السياسي للمعمورة الفاضلة: هي المعمورة التي يقصد بالأُمم والمدن فيها التعاون على الأشياء التي تنال بها السعادة.

جدول بمفهوم النظام السياسي

النظام السياسي	من زاوية العنصر	من زاوية السياسة الفاضلة	من زاوية الرئاسة الفاضلة	من زاوية الغاية الفاضلة
مدينة فاضلة	مدينة تتعاون لنيل السعادة	مدينة منقادة للسياسة الفاضلة	مدينة منقادة للرئاسة الفاضلة	مدينة تسعى لنيل السعادة الحقيقية
أمة فاضلة	أمة تتعاون لنيل السعادة	أمة منقادة للسياسة الفاضلة	أمة منقادة للرئاسة الفاضلة	أمة تسعى لنيل السعادة الحقيقية
معمورة فاضلة	معمورة تتعاون لنيل السعادة	معمورة منقادة للسياسة الفاضلة	معمورة منقادة للرئاسة الفاضلة	معمورة تسعى لنيل السعادة الحقيقية

١ ـ فصول منتزعة، مصدر سابق، ص٤٥.

٢ ـ آراء أهل المدينة الفاضلة، مصدر سابق، ص١١٨.

ثانيا ـ منشأ الحكومة:

عادة ما ينظر إلى منشأ الحكومة من زاويتين: الأُولى، الرأي التاريخي الذي يتناول مسألة ظهور الدولة والحكومة، والآخر من زاوية السلطة والمشروعية، بمعنى من أين تستلهم الدولة سلطتها؟

يرى الفارابي فيما يتعلق بالمنشأ التاريخي أن منشأ الحكومات يمكن تحليله بموازاة الحياة الاجتماعية للبشر، فهو يعتبر الإنسان كائناً اجتماعياً بالطبع والفطرة، لا يمكنه الحصول على ضروريات الحياة وأفضل الكمالات إلاّ من خلال الجماعة، وقد أشرنا في الفصل التاسع أن المقصود بالمجتمع المدني الذي يضمن للفرد سعادته الدنيوية والأُخروية هو ((الدولة)). ويقول الفارابي في كتابه ((آراء أهل المدينة الفاضلة)): إن الخير الأفضل والكمال النهائي يحصل في الخطوة الأُولى بواسطة اجتماع المدينة وليس الاجتماع الأقل والأنقص منه. وعلى هذا، فإنّ تاريخ الحياة الاجتماعية للإنسان متلازم بنوع من الحكومة والدولة.

أما فيما يتعلق بقاعدة الحكومة ومشروعيتها، فيرى المعلم الثاني تفاوتاً بين حكومة الرئيس الأول وحكومة الرؤساء التابعين، وفي كلا النوعين من الحكومة يهتم أولاً بمسألة مشروعية الحكام. حتى إنه يعتقد في كتاب ((آراء أهل المدينة الفاضلة)) أن الحاكم مستعد لاستلام الفيض الإلهي من خلال خصوصيتين هما: الاستعداد الفطري والطبيعي، والملكة الارادية.

ويعتبر في كتاب ((السياسة المدنية)) مثل هذا الإنسان من أهل ((الطبائع الفائقة)) التي ترتبط بالعقل الفعّال وملك الوحي، ويسميه بـ((الإنسان الإلهي))[1].

وهذا الإنسان يستلم الفيض الإلهي بواسطة تقوية قوتيه الناطقة والمتخيلة.

وعلى هذا الأساس، هو ((حكيم)) وأيضاً ((نبي)) و((واضع النواميس)) و((إمام))

---

١ ـ السياسة المدنية، مصدر سابق، ص٧٩.

و((ملك))[١]. وله مشروعية إلهية، حتى لو كان على أرض الواقع لا يملك ((الرئاسة)) ويمارسها. ومثل هذا الإنسان لا يفقد مشروعيته إلاّ بعد انقطاع ارتباطه الوحياني (نسبة إلى الوحي) وخصوصية ((حكمته)).

ويصل الفارابي من مشروعية الحاكم هذه إلى مشروعية الحكومة والسلطة ويقول: الحكومة (المدينة الفاضلة) مشروعة ما دام على رأسها حاكم حكيم، وفيما لو زالت منها شرط الحكمة، فإنّها ستفقد أساس سلطتها وستكون معرضة للزوال: ((فمتى اتفق في وقت ما إن لم تكن الحكمة جزء الرئاسة وكانت فيها سائر الشرائط، بقيت المدينة الفاضلة بلا ملك وكان الرئيس القائم بأمر هذه المدينة ليس بملك وكانت المدينة تعرض للهلاك، فإن لم يتفق أن يوجد حكيم تضاف الحكمة إليه لم تلبث المدينة بعد مدّة أن تهلك))[٢][٣].

وبالطبع فمثل هذا النوع من المشروعية، ينظر بالدرجة الأولى إلى ((الرئيس الأول)) و((الرئيس المماثل)) وحكومتيهما، أما الرؤساء التابعين، الذين لا يملكون خصوصيات ومواصفات الرؤساء الأوائل، وهم محرومون من الاستعدادات الفائدة وفيض الاتصال بالعقل الفعّال، فإنّ مشروعيتهم حسب رأي الفارابي تستند إلى ((فقه)) و((شريعة)) الرئيس الأول[٤].

وعلى الرغم من تصورات بعض المؤلفين الباطلة الذين يقولون بأنه لا مكان للناس والمواطنين في النظام السياسي الذي يطرحه الفارابي، فإنّ المعلم الثاني يعترف بصراحة بدور الناس في تحقيق النظام السياسي الذي يقسم منشأه إلى

---

١ ـ تحصيل السعادة، مصدر سابق، ص٩٢ ـ ٩٤؛ آراء أهل المدينة الفاضلة، مصدر سابق، ص١٢٥.

٢ ـ آراء أهل المدينة الفاضلة، مصدر سابق، ص١٣٠.

٣ ـ المصدر السابق نفسه.

٤ ـ الملّة، مصدر سابق، ص٥٠.

قسمين: المشروعية الإلهية، والمقبولية (القبول) الاجتماعي، واللذين نشير إليهما كالاتي:

١ ـ المشروعية الإلهية: كما سبق وقلنا، تثبت مشروعية الحاكم والحكومة عن طريق الحكمة واتصالها بمصدر الفيض الربّاني للعقل الفعّال في الرئيس الأول والمصدر الفقهي في الرئيس التابع، وحق السيادة هذا مشروع وممضيّ عليه من جانب الباري عزّ وجلّ في مقام الثبوت، ولكن هل يمكن لهذه المشروعية تطبيقها في ((مقام الإثبات))، فالفارابي يشكك في ذلك، ويعتقد أن مجرد امتلاك الشرعية الإلهية لا يمكّن من حكومة شعب دون أن يقبل هو ـ الشعب ـ بذلك ويريده. فالمنشأ الإلهي للحكومة شرط في ((الثبوت)) لا ((الإثبات)).

وعلى هذا لا المشروعية الإلهية سبب لفرض الحكومة والسلطة على الشعب، ولا للشعب والأُمّة دور في المشروعية الإلهية للحاكم في مقام الثبوت.

وهنا يستمد المعلم الثاني من مبادئ فكره الشيعي ويقول: الملك والإمام إنما هما كذلك بواسطة ماهية صناعتهم التي تستمد مشروعيتها من الله عزّ وجلّ، سواء كانا مقبولَين اجتماعياً أو غير مقبولَيْن، وسواء أطاعهما الناس أو عصوهما، وسواءً أعانهم بعض الأشخاص في سبيل تحقيق أهدافهما أو لم يعينوهم، ففي جميع الأحوال ((لا يزيل إمامة الإمام ولا فلسفة الفيلسوف ولا ملك الملك إلاّ تكون له آلات يستعملها في أفعاله ولا ناس يستخدمهم في بلوغ غرضه))[(١)].

ويشبّه الفارابي منصب الرئاسة بالطبابة، ويؤكد أن الطبيب طبيب على أساس قدرته في علاج المرضى، سواءً راجعه مريض أو لم يراجعه، وسواء امتلك أدوات الطبابة والعلاج أو لم يمتلكها، وسواء كان غنياً أو فقيراً: ((ليس يزيل طبّه إلاّ يكون له شيء من هذه))[(٢)]. ومن هذه العبارة نفهم جيداً أن منصب الملك

١ ـ تحصيل السعادة، مصدر سابق، ص٩٧.

٢ ـ المصدر السابق نفسه.

والإمام لا يستند إلى القبول الاجتماعي (المقبولية)، بل تكون له مشروعية إلهية.

٢ ــ المقبولية الاجتماعيــة: ((بعد أن حصلت الحكومة على مشروعية إلهية في ((مقــام الثبــوت))، تحتــاج في مقــام الإثبــات والتحقــق علــى الأرض إلى أســباب ومستلزمات لا تحقق بدونها. ويعدّ الفارابي لهذا المنشأ سبعة أسباب ومستلزمات:

أ ـ **الاشتهار بالصناعة والتدبير:** لا بد أن يكون الحاكم السياسي معروفاً ومشهوراً بالتدبير والسياسة والقيادة.

ب ـ **أمكانيات السلطة:** من أجل إقامة حكومة لا بد أن يكون الحاكم مبسوط اليد من حيث الامكانيات.

ج ـ **المقبولية الاجتماعية:** قيام واستقرار الحكومة ودوامها يحتاج إلى قبولها من طرف الشعب أو المواطنين.

د ـ **طاعة المواطنين:** لا بد في قيام واستمرار الحكومة من أن يطيع المواطنين أوامر الحكومة.

هـ ـ **السلطة والسيادة:** السلطة والسيادة هما من مستلزمات تحقق الحكومة في المجتمع.

و ـ **التكريم والاحترام:** تكريم الحكومة واحترامها من قبل المواطنين يعتبر أحد أسباب تحقق ذلك.

ز ـ **القوة المالية (المادية):** لا تتحقق الحكومة بدون استطاعة وقوة مالية وتنمية اقتصادية.

الموارد التي ذكرناها هي من ((أسباب)) ومستلزمات الحكومة وليس من ((شروط)) قيامها: ((ليس شيء من هذه، من شرائط الملك ولكن هي أسباب))[١].

وفيما لو اعتبرت هذه الموارد من شروط ثبوت الحكومة، فإنّ الحكومة الجيدة التي يراها الفارابي ستتحول إلى غير فاضلة. وعلى هذا، فالحكومة تستند في

١ ـ فصول منتزعة، مصدر سابق، ص٥٠.

قيامها إلى أصوات وإرادة ومطاليب العامة، أي إذا عارض العامة من الناس حكومة شخص يمتلك مشروعية إلهية، يكونون في الحقيقة قد سلبوها ((أسباب)) قيامها وهو المقبولية الاجتماعية، ومن الطبيعي أن لا يتحقق على أرض الواقع وفي الخارج أي ((مُسَبَّب))(معلول) بدون سبب (علّة) حتى لو كان في مقام الثبوت يمتلك مشروعية إلهية.

ثالثا ـ أشكال الحكومة:

كان البحث في أشكال الحكومة موضع اهتمام المفكرين السياسيين منذ القدم، وقد طرح فلاسفة العصر الكلاسيكي (التقليدي) أشكالاً متعددة عن الحكومات الجيدة وغير الجيدة. فقد شرح أفلاطون في كتابه ((الجمهورية)) أشكالاً مختلفة من الحكومة وبيّن أرسطو ثلاثة أشكال جيدة من الحكومة، وثلاثة أشكال فاسدة لها، ويعتبر الحكومة الأفضل هي الحكومة الملكية وشكلها الفاسد هو الاستبداد، ثم الارستقراطية وشكلها الفاسد الأوليغارشية، وفي المرحلة الثالثة الديمقراطية وشكلها الفاسد الموبوقراطية أو حكومة عوام الناس.

وبعد أفلاطون، أثارت هذه المباحث اهتمام العديد من الباحثين. وقد عنى بها المعلمان الأول (أرسطو) والثاني (الفارابي) كثيراً وخصصا لها جزءاً كبيراً من أبحاثهما.

يقسم الفارابي ـ ومن منطلق ((الفضيلة)) ـ الحكومات إلى نوعين: فاضلة وغير فاضلة، ويطرح كل منهما على ثلاثة مستويات: قطري ـ وطني (حكومة المدينة)، إقليمي ـ مناطقي (حكومة الأُمّة)، وعالمي (حكومة معمورة الأرض). ثم وفي بيانه لأشكال الحكومة الفاضلة يقسمها إلى قسمين: فردي وجماعي:

١ ـ الحكومة الفردية: يَرجح الفارابي الشكل الفردي للحكومة على شكلها الجماعي. وينظر إلى الحكومة الجماعية باعتبارها ضرورة في حالة فقدان الحكومة

الفردية. وهذا النوع من الحكومة (الفردية) يقسم بدوره إلى ثلاثة أقسام مستقلة:

أ ـ **الرئاسة الأُولى:** وهي أفضل أنواع الحكومات عند الفارابي؛ لأن الحاكم فيها إنسان يمتلك على أساس استعداده الفطري وملكاته وخصوصياته الإدارية، جميع الفضائل النظرية، الفكرية، الخلقية والعملية(١). وهو جزء من الطبائع العظيمة والفائقة المتصلة بالعقل الفعّال، فهو يستلم الفيوضات الوحيانية من الباري عزّ وجلّ بالواسطة ومن هذا الحيث يعتبره ((واضع النواميس))(٢) وحكومته ((إلهية)) وأوامره مطاعة بالإطلاق. لذلك يصفه بـ((الملك المطلق)) و((النبي)) و((المنذر)) و((الحكيم)).

ومن خلال الخصوصيات التي يعدّها الفارابي لهذه الحكومة، نجدها تنطبق مع الحكومة الإسلامية في عصر الرسول الأكرم ﷺ، على أن هذا النوع من الحكومة يمكن تحقيقه على ثلاثة مستويات:

١ ـ الرئاسة الأُولى للمدينة الفاضلة (المستوى القطري ـ الوطني).

٢ ـ الرئاسة الأُولى للأمة الفاضلة (المستوى المناطقي ـ الإقليمي).

٣ ـ الرئاسة الأُولى للمعمورة الفاضلة (المستوى العالمي).

ب ـ **الرئاسة التابعة المماثلة:** من منطلق الفكر الشيعي الذي يحمله الفارابي، بعد الرئاسة الأُولى والحكومة الإسلامية للرسول الأكرم ﷺ يقول الفارابي برئاسة أُخرى تشابه من حيث الشكل والهيكلية والماهية حكومة الرسول ﷺ. لذلك نراه يصرّح قائلاً: ((إذا خلفه بعد وفاته من هو مثله في جميع الأحوال كان الذي يخلفه هو الذي يقدر ما لم يقدره الأول))(٣). وهذا النوع من الرئاسة أيضاً يمكن طرحه على ثلاثة مستويات:

---

١ ـ تحصيل السعادة، مصدر سابق، ص٩٧.

٢ ـ المصدر السابق نفسه.

٣ ـ الملّة، مصدر سابق، ص٤٩.

أً ـ الرئاسة التابعة المماثلة للمدينة الفاضلة (المستوى القطري ـ الوطني).

٢ً ـ الرئاسة التابعة المماثلة للأمة الفاضلة (المستوى المناطقي ـ الاقليمي).

٣ً ـ الرئاسة التابعة المماثلة للمعمورة الفاضلة (المستوى العالمي).

ج ـ **رئاسة السنّة:** يقول المعلم الثاني في كتاب ((الملّة)): ((إذا مضى واحد من هؤلاء الأئمة الأبرار الذين هم الملوك في الحقيقة ولم يخلفه من هو مثله في جميع الأحوال))[(١)]. وينظر الفارابي إلى هذا النوع من الحكومة من زاوية واقعية تماماً وعلى أساس الفكر الشيعي الذي يحمله يقول: إنّ الرئيس في هذه الحكومة التي تقوم في فترة غيبة ((الأئمة الأبرار)) يجب أن يكون فقيهاً: ((فمن كان هكذا فهو فقيه))[(٢)]. والرئيس الفقيه الذي يصطلح في الفقه على حكومته بـ((ولاية الفقيه)) هو الذي يمتلك خصوصيات الإلمام والمعرفة بالسنّة المدونة وقدرة الاجتهاد واستنباط أحكام الشريعة[(٣)]. وهذه الرئاسة (رئاسة السنّة) أيضاً يمكن أن تتخذ ثلاثة أشكال، هي:

أً ـ رئاسة السنة للمدينة الفاضلة (المستوى القطري ـ الوطني)

٢ً ـ رئاسة السنة للأمة الفاضلة (المستوى المناطقي ـ الإقليمي).

٣ً ـ رئاسة السنة للمعمورة الفاضلة (المستوى العالمي).

٢ ــ **الحكومة الجماعيــة:** خلافاً لتصور بعض المؤلفين، فإنّ النظام السياسي الذي يطرحه الفارابي ليس طوباوياً وغير قابل للتطبيق. لذلك نراه في مجال الحكومة الفردية يطرح ثلاثة أنواع من الحكومة على امتداد بعضها، تبدأ من حكومة ((المعصوم)) لتنتهي بحكومة ((غير المعصوم))، ثم ومع الأخذ بعدم إمكانية

---

١ ـ المصدر نفسه، ص٥٠.

٢ ـ المصدر السابق نفسه.

٣ ـ لمزيد من الاطّلاع، راجع مقال للكاتب بعنوان: ((الفقه والقيادة في الفكر السياسي عند الفارابي))، مصدر سابق.

تحقيق حكومة الفرد غير المعصوم (رئاسة السنّة) أحياناً، ولضرورة عدم ترك فراغ نظري في أية منظومة فكرية وفلسفية، يقترح الفارابي شكل الحكومة الجماعية وفي نوعين على امتداد بعضهما:

أ ـ رئاسة رؤساء السنّة: في زمن فقدان رئاسة السنّة، تكون الحكومة على شكل جماعي، وفي المرحلة الأولى تدار الحكومة على أساس الشورى بين شخصين. في كتابه ((آراء أهل المدينة الفاضلة))، وبسبب تأكيده المتزايد على شرط ترجيحي هو ((الحكمة)) في الرؤساء التابعة غير المماثلين، يعتقد الفارابي أنه وفي حال عدم توافر شخص تكون فيه شروط القيادة الستة، تدار الحكومة من قبل شخصين، لا بد أن يكون على الأقل شرط ((الحكمة)) في أحدهما وتكون للآخر الشروط الباقية. وبعد تشكيل الحكومة يضع الفارابي شرطاً أساسياً لحل مشكلة عدم الانسجام المحتملة بين قيادة الحكومة، فيقول: ((وكانوا متلائمين))[1] ورئاسة رؤساء السنّة، مثل سائر أنواع الحكومة الفاضلة، تطرح على ثلاثة مستويات: (مدينة فاضلة) و(أمة فاضلة) و(معمورة فاضلة).

ب ـ رئاسة الرؤساء الأفاضل: هذا النوع من الحكومة يدار على أساس الشورى من قبل ستة خبراء، تقوم في زمان غياب وعدم وجود ((رؤساء السنّة)). وبما أن هذه الشورى تقوم بمقام رؤساء السنّة، فلا بد أن تتوافر فيها جميع شروطهم. ولأنه كانت هناك ستة شروط للقيادة، فلا بد من توافر واحدة من تلك الشروط في كل واحد من أعضاء الشورى الستة. وإذا ما كان في الأعضاء من يمتلك أكثر من شرط قيادي، فيجري تقليل عدد أعضاء شورى القيادة بمقدار تلك الشروط الموجودة على أن لا يقلّ أعضاء الشورى في جميع الأحوال عن ثلاثة أشخاص. ويجب أن يكون هؤلاء متلائمين بشكل كامل في قيادة المجتمع وإدراته. ورئاسة الرؤساء الأفاضل أيضاً يمكن أن تقوم بالأشكال الثلاثة المذكورة للحكومات

---

١ ـ آراء أهل المدينة الفاضلة، مصدر سابق، ص١٢٠.

التي سبقت، أي: مستوى المدينة ومستوى الأُمّة الفاضلة ومستوى المعمورة الفاضلة.

رابعا ـ أشكال الحكومة غير الفاضلة:

في البداية يطرح الفارابي أشكال الحكومة غير الفاضلة ضمن إطار أربعة أنواع من الحكومة، هي:

١ ـ الحكومة الجاهلة.

٢ ـ الحكومة الفاسقة.

٣ ـ الحكومة الضالّة.

٤ ـ الحكومة المتبدلة أو البدالة.

ثم يقسم الحكومة الجاهلة إلى ستة أنواع من الحكومات، هي عبارة عن:

١ / ١ ـ الحكومة الجاهلة الضرورية.

٢ / ١ ـ الحكومة الجاهلة البدالة (النذّالة).

٣ / ١ ـ الحكومة الجاهلة الخسيسة (الخسّة).

٤ / ١ ـ الحكومة الجاهلة الكرامية.

٥ / ١ ـ الحكومة الجاهلة التغلبية.

٦ / ١ ـ الحكومة الجاهلة الجماعية.

ومع أن هذه الأنواع الستة من الحكومات يطرحها ضمن نطاق الحكومة الجاهلة، لكنه يعتبرها تفريعات للأنواع الثلاثة الأُخرى من الحكومة. وعلى هذا الأساس سيكون لدينا (٢٤) شكلاً من الحكومات غير الفاضلة، يمكن أن تطرح كل واحدة منها أيضاً على المستويات الثلاثة المذكورة (المدينة ـ الأُمّة ـ المعمورة) [١].

١ ـ حول الأنظمة والمدن غير الفاضلة راجع الفصل الرابع عشر من الكتاب.

الفصل الحادي عشر

بنية النظام السياسي عند الفارابي (١)

الأولى ـ القيادة:

قلنا فيما سبق أن الفارابي يرى أن المجتمعات المدنية مثل عضوية الكائن الحي، والذي تكون أعضاؤه في الحقيقة مثل خلايا الجسم يقوم كل واحدة منها بعمل معين في تعامله مع الأعضاء الأُخرى، وجميعها يعمل ضمن مجموعة ويتعاون للوصول إلى غاية هي ((كليّة الجسم)).

وبعض فلاسفة العصر الكلاسيكي (التقليدي) يرون أن الدولة مثال نامي وراشد عن الإنسان (الفرد)، وكانوا يقسمون بنية السلطة على أساس القوى النفسانية للإنسان، وجميع القوانين والسنن الحاكمة على المنظومة العضوية أجروها عليها. ومن هذا المنطلق، كما أن المنظومة العضوية الفردية لها نموها الكمي والنوعي، فالمجتمع أيضاً يبدأ من الأُسرة وينتهي تكاملياً بالمجتمع المدني والدولة العالمية. ومن الطبيعي أن تكون علاقات الأجزاء والأعضاء أكثر تعقيداً بموازاة النمو والتنمية، فالبساطة الأوليّة في بنية مجتمع الأُسرة، تعطي مكانها إلى تعقيد متزايد بنيوي في نظام سياسي، لكن وكما أشرنا في الفصل العاشر، صحيح أن مجموع المجتمع المدني يعمل بشكل مستقل عن الأجزاء التي تشكل المجتمع المدني المذكور، علماً أنها لا تنكر ولا تهمل دور الفرد والوحدات العضوية. وعلى هذا الأساس، فإنّ تشبيه بنية النظام السياسي بجسم الكائن الحي، يكشف عن هذا الواقع وهو أن المجتمع المدني مجموعة مترابطة ومنسجمة، وكل جزء منه على

اتصال بالجزء الآخر، وجميع الأجزاء على اتصال بمجموعها.

في ((آراء أهل المدينة الفاضلة))، وبعد أن يشبه المدينة بالمنظومة العضوية للجسم، يقول الفارابي: ((كل جملة كانت أجزاؤها مؤتلفة منتظمة مرتبطة بالطبع)) [١]. وكما أن القلب يوجد في الإنسان أولاً، ومن ثم يصبح القلب سبباً في تكوين الأعضاء الأُخرى، وقوى أعضاء الجسم وتنظيم مراتبها ودرجاتها، وإذا ما اختل أداء عضو معيّن، يقوم القلب بالمساعدة لرفع ذلك الخلل، فإنّ رئيس المدينة أيضاً يوجد في البداية، ثم يكون الرئيس هو السبب في تكوين المدينة وأجزائها، كما أنه سيكون السبب في حصول ملكات إرادية تعمل على تنظيم الأجزاء وترتيبها. فهو بمثابة القلب، وإذا ما اختل عضو من أعضاء المدينة، تتم إزالة ذلك الخلل بواسطة الرئيس [٢].

والطريف في الأمر هو أن الفارابي في رسالة ((في أعضاء الحيوان)) وعلى عكس ((آراء أهل المدينة الفاضلة)) افترض بنية تراتيبية ومتدرجة للمدينة يشبه بها بنية المنظومة العضوية للحيوانات [٣]. يلتفت المعلم الثاني، ومن خلال إدراكه الواسع إلى الإشكالات المحتملة في نظريته العضوية، لذلك يطرح مسألة الارتباط والانسجام بين أجزاء المنظومة العضوية للمدينة، ويقول: أجزاء المدينة ومراتبها، ترتبط مع بعضها بواسطة المحبّة، وعن طريق العدالة تحافظ عليها وتبقيها. وهذه المحبة تكون أحياناً فطرية، وأحياناً أُخرى ارادية، والمحبة الإرادية تكون على ثلاثة أنواع:

---

١ ـ آراء أهل المدينة الفاضلة، مصدر سابق، ص١٢١؛ السياسة المدنية، مصدر سابق، ص٨٤؛ فصول منتزعة، مصدر سابق، ص٧٠ ـ ٧١.

٢ ـ آراء أهل المدينة الفاضلة، مصدر سابق، ص١٢٠.

٣ ـ الفارابي، أبو نصر، رسالة في أعضاء الحيوان، تحقيق الدكتور عبدالرحمن بدوي. بيروت، دار الأندلس، بدون تاريخ، ص٨٢.

١ ـ المحبة التي سببها الاشتراك في الفضيلة.

٢ ـ المحبة التي سببها المنفعة.

٣ ـ المحبة التي سببها اللذّة.

والعدالة تتبع المحبة، والمحبة في المدينة الفاضلة تكون في البداية بسبب الاشتراك في الفضيلة، والذي يؤدي إلى الاشتراك في الآراء والأفعال. ويرى الفارابي في ((الفصول المنتزعة)) أن الآراء والأفعال المشتركة انما تكون في الموارد الثلاثة التالية:

أ ـ اشتراك الرأي في المبدأ.

ب ـ اشتراك الرأي في المعاد.

ج ـ اشتراك الرأي في المقطع بين المبدأ والمعاد.

ثم يرى أن نتيجة هذه الاشتراكات الثلاثة هي المحبة بين الأعضاء، ويقول: بما أن البشر في مجتمع بنيوي يعيشون متجاورين إلى جانب بعضهم على أرض واحدة، فإنّهم يحتاجون إلى بعضهم، ويكون أحدهم مفيداً للآخر، ومن هذا الطريق، أي من أجل المنفعة أيضاً تظهر المحبة بين الأفراد والأجزاء المكونة للمدينة، وبسبب اشتراكهم في الفضيلة يكونون نافعين لبعضهم ويتسببون في لذائذ متبادلة بينهم، وهذه اللذات بدورها توجد المحبة أيضاً، وبالنتيجة (فبهذا يأتلفون ويرتبطون))[١] ويعرّف الفارابي في كتاب ((آراء أهل المدينة الفاضلة)) تسعة محاور مشتركة تقوم عليها المدينة الفاضلة وأجزاؤها[٢]. وعلى هذا الأساس فإنّ بنية النظام السياسي عند الفارابي على شكل عضوي (Onganization) تكون فيه الأجزاء مرتبة ضمن مستويات ودرجات في قمتها يقف الرئيس والحاكم، ثم تليه ((الطبقة المتوسطة))، وهي في الحقيقة المؤسسات الحكومية وفي المرتبة الثالثة عامة

١ ـ فصول منتزعة، مصدر سابق، ص٧٠ ـ ٧١.

٢ ـ آراء أهل المدينة الفاضلة؛ مصدر سابق، ص١٤٦.

الناس، وبين صفوف هؤلاء مجموعات معارضة ونخب فكرية: ((المدينة الفاضلة التي قوامها برئاسة واحدة ترأس فقط ولا تخدم أصلاً ولا يرأس أحد غيره ومنها طوائف تخدم فقط ولا ترأس وطوائف متوسطة تخدم ذلك الواحد وترأس مَن دونها))(١).

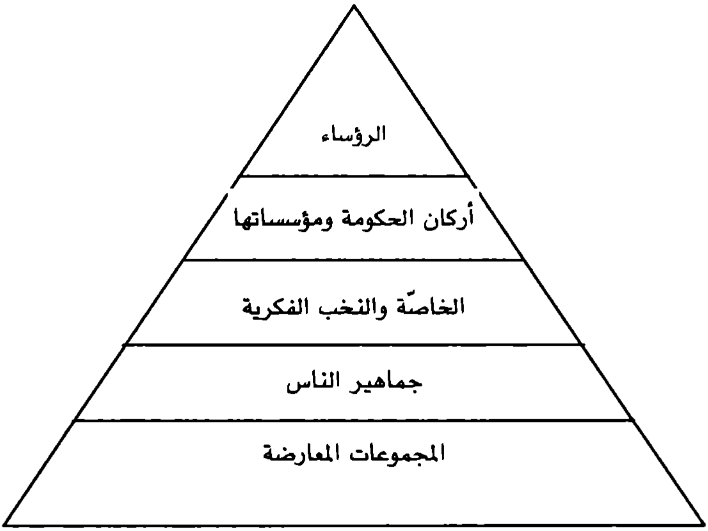
أي أن بنية المدينة الفاضلة تكون على شكل ثلاث طبقات ومراتب، هي:

١ ـ طبقة الرؤساء: وهؤلاء الذين لهم الرئاسة الأفضل ولا يرأسهم أحد.

٢ ـ طبقة الخدمين: وهؤلاء يخدمون فقط وليس لهم أي نوع من الرئاسة.

٣ ـ الطبقة المتوسطة (الوسيطة بعبارة أدق): وهؤلاء يخضعون للرؤساء من جهة ويرأسون من هم دونهم من جهة أُخرى.

رسم بياني لبنية النظام السياسي عند الفارابي



١ ـ رسالة في أعضاء الحيوان، مصدر سابق، ص٨٣؛ السياسة المدنية، مصدر سابق، ص٨٣ ـ ٨٤.

مستويات القيادة في النظام السياسي،

تحدثنا فيما مضى وفيما يتعلق بأشكال الحكومة، عن وجود قيادات بعدد أشكال الحكومة، وقلنا أيضاً في مقدمة هذا الفصل إن القيادة تعتبر الركن الأهم في بنية النظام السياسي، ويقف القائد على قمة هرم السلطة السياسية. وعلى هذا سنقوم في هذا الفصل بشرح أنواع القيادات والتي تشتمل على خمسة مستويات في ثلاثة أنواع من النظام، وبهذا سيكون لدينا خمسة عشر نوعاً من القيادة الفاضلة والتي تحدد شكل النظام السياسي. وفيما يلي هذا الجدول:

أنواع القيادة / أنواع النظام	الرئيس الأول	الرئيس المماثل	رئيس السنّة	رؤساء السنّة	الرؤساء الأفاضل
النظام السياسي للمدينة	+	+	+	+	+
النظام السياسي للأمة	+	+	+	+	+
النظام السياسي للمعمورة	+	+	+	+	+

النوع الأول ـ الرئيس الأول:

((الرئاسة الأُولى)) أحد أشكال الحكومة الفردية والتي يمكن تحققها في المستويات الثلاثة للنظام السياسي، أي ((النظام السياسي للمدينة))، ((النظام السياسي للأمة))، و((النظام السياسي للمعمورة)) التي يرأسها نوع من القيادة يمتلك سلطة فائقة[1]، توصف بمصطلحات وأسماء متعددة، مثل: ((الملك المطلق))،

١ ـ تحصيل السعادة، مصدر سابق، ص٩٢ ـ ٩٣.

((الفيلسوف))، ((الإمام))، ((واضع النواميس)) و((الرئيس الأول)) [١]. ومثل هذا الرئيس شخص استثنائي يرتبط بالعوالم العليا ويتجلى بأمرين فطري وطبعي وملكات وهيئات ارادية، فقد طوى مراحل الكمال وبلغ مرحلة العقل بالفعل والمعقول بالفعل، قوة متخيلته في غاية كمالها، وهو مستعد إلى تلقي الفيوضات الوحيانية عن طريق ((العقل الفعّال)) في جميع لحظات حياته، وهو في النهاية مورد عناية ولطف إلهي: ((وكان هذا الإنسان هو الذي يوحى إليه، فيكون الله عزّ وجلّ يوحي إليه بتوسط العقل الفعّال، فيكون ما يفيض من الله تبارك وتعالى إلى العقل الفعّال يفيضه العقل الفعّال إلى عقله المنفعل بتوسط العقل المستفاد، ثم إلى قوته المتخيلة فيكون بما يفيض إلى عقله المنفعل حكيماً وفيلسوفاً ومتعقلاً على التمام وبما يفيض منه إلى قوّته المتخيلة نبياً منذراً)) [٢].

ويضع الفارابي شروطاً وخصالاً للرئيس الأول، ويحدد تلك الشروط والخصال في كتاب ((فصول المدني)) بالشكل التالي:

١ ـ أن يكون حكيماً (تحدثنا عن مفهوم الحكمة والحكماء في بداية هذا الفصل).

٢ ـ أن يتحلى بالتعقل التام.

٣ ـ أن يتحلى بجودة التخيّل.

٤ ـ أن يتمتع بالقدرة على الإقناع.

٥ ـ يستطيع الجهاد.

٦ ـ أن يكون سليماً من الناحية الجسدية [٣].

---

١ ـ المصدر نفسه، ص٩٢.

٢ ـ آراء أهل المدينة الفاضلة، مصدر سابق، ص١٢٥.

٣ ـ فصول منتزعة،مصدر سابق، ص٦٦.

وقد ذكر الفارابي هذه الشروط أيضاً في ((السياسة المدنية))[١] و((آراء أهل المدينة الفاضلة))[٢] مع تغييرات طفيفة.

وبعد أن يورد الفارابي الشروط الآنفة الذكر، يحدد مواصفات وخصائص معيّنة للرئيس الأول هي:

١ ـ تام الأعضاء، وقواه متمكنة على القيام بأعمالها.

٢ ـ حسن الفهم وسريع الانتقال.

٣ ـ يمتلك ذاكرة جيدة يخزن فيها جميع ما يفهمه ويراه ويسمعه ويدركه.

٤ ـ يتحلى بالذكاء، وفطن يمكنه الربط بين الأُمور وفهم الروابط العلّية.

٥ ـ جميل البيان والتعبير، فصيح ومتكلّم.

٦ ـ محب للتربية والتعليم.

٧ ـ لا يكون حريصاً وجشعاً في الأكل والشرب والنكاح، وأن يكون بعيداً عن اللهو.

٨ ـ كبير النفس ويحب الكرامة.

٩ ـ يحب الصدق والصادقين ويعادي الكذب والكاذبين.

١٠ ـ لا يهتم للمال والى متاع الدنيا.

١١ ـ يوالي العدل ويعادي الظلم والجور.

١٢ ـ شجاع وحازم ويمتلك إرادة صلبة.

١٣ ـ يكون قد تربى على النواميس (القوانين) والعادات المطابقة لفطرته.

١٤ ـ صحيح الاعتقاد بمبادئه.

١٥ ـ ملتزم عملياً بعقيدته ودينه وتكون تصرفاته في ضوء ذلك.

---

١ ـ السياسة المدنية، مصدر سابق، ص٧٩.

٢ ـ آراء أهل المدينة الفاضلة، مصدر سابق، ص١٢٦.

١٦ ـ أن يكون ملتزماً بالقيم والفضائل المشهورة[1] .

ويميّز الفارابي بين شروط وخصائص الرئيس الأول، بمعنى أنه يعتبر الشروط واجَبة لثبوت الرئيس الأول، فيما يعتبر الخصائص ضرورية في التحقق الموضوعي (على أرض الواقع) والإثبات. ولأن بعض الباحثين لم يميّز بين الشروط والخصائص، فقد واجهوا صعوبات، ولم يلتفتوا إلى أن هذه الخصائص والخصال ليست أدلة ثبوتية ومن الممكن أن تزيد أو تنقص في مختلف مؤلفات الفارابي، كما هو الحال في كتابيه ((تحصيل السعادة)) و((آراء أهل المدينة الفاضلة)). والقضية التي تجدر الإشارة إليها في هذا التمايز، هي أن الشروط الستة اكتسابية، في حين أن الخصائص الستة عشر طبعية.

وهنا تجدر الإشارة إلى قضية وهي أن بعض المسائل تعتبر جزءاً من شروط الرئيس الأول وأيضاً جزءاً من خصائصه وخصاله، وهذا من منطلق أهمية تلك المسائل. ففي ((آراء أهل المدينة الفاضلة)) يلخص الفارابي الشروط في أربعة موارد (الحكمة، قدرة التعبير والبيان، قدرة الإرشاد والنصح، والسلامة الجسدية) ويمكن القول أن الشروط الثلاثة الأخيرة تأتي ضمن الخصائص أيضاً، وقد أدى ذلك لكي يتصور البعض أن ((الحكمة)) هي الشرط الوحيد في ثبوت الرئاسة، واعتبروا تأكيد الفارابي عليها دليلاً على ما ذهبوا إليه.

لكن عند مراجعة ((تحصيل السعادة)) وهو في الحقيقة المؤلف الذي يبحث في معرفة ((الفيلسوف)) و((الإمام))، يتضح أنه يعتبر الشروط الثلاثة المذكورة آنفاً أساسية في ثبوت الرئاسة؛ لأنه يؤمن بأن الرئيس الأول شخص حصل على ((الفضائل النظرية))، وأنه يريد هداية الخواص والعوام في المجتمع نحو السعادة

---

١ ــ وردت الخصائص الــ (١٢) الأُولى في آراء أهل المدينة الفاضلة، ص١٢٧ ــ ١٢٨، أما الخصائص الأربع الأخيرة فوردت في كتاب تحصيل السعادة، ص٩٥.

بواسطة قوة ((الفضائل الفكرية))، و((الفضائل الخلقية))، و((الفضائل العملية)) بالدليل والبرهان والإقناع. وعلى هذا الأساس، اعتبرت القدرة على البيان والتعبير والقدرة على النصح والإرشاد، وكذلك السلامة الجسدية، جزءاً من تعريف الرئيس الأول، ولكن بما أن هذه الموارد من شروط الثبوت، يبادر المعلم الثاني إلى لفت نظر القارئ لكي لا يتوهم ويواجه أي غموض، فيقول: شروط الثبوت هذه في الرئيس الأول، مثل شروط ثبوت الطبابة في الطبيب، حيث يحرز ثبوتاً عنوان ((طبيب)) من خلال اتصافه بفن الطبابة والقدرة على علاج المرضى، سواءٌ راجعه أحد المرضى أو لم يراجعه، وسواءٌ امتلك ادواة التمريض والطبابة أو لم يمتلكها، وسواءٌ كان غنياً أو فقيراً. فلا تؤثر أيٌّ من هذه المسائل بماهية طبابته في مقام الثبوت، حتى لو لم يمارس الطبابة في مقام الإثبات.

وماهية عمل الرئيس الأول في النظام السياسي عند الفارابي تشبه ذلك أيضاً: ((الملك أو الإمام هو بماهيته وبصناعته ملك وإمام سواء وجد من يقبل منه أو لم يوجد، أُطيع أو لم يُطع، وجد قوماً يعاونونه على غرضه أو لم يَجد))(١). وعلى أية حال، فهؤلاء لهم الرئاسة في مقام الثبوت، أما إذا أرادوا قيادة المجتمع على أرض الواقع وفي مقام الإثبات، فلا بد أن تكون لهم قدرة البيان والتعبير والنصح والإرشاد والسلامة الجسدية في جميع المراحل إلى جانب سائر المواصفات والخصائص الأُخرى.

أما مصدر الأخطاء التي حصلت حول هذا الموضوع، فهو أن الفارابي في كتاب ((آراء أهل المدينة الفاضلة)) وبعد بيان الشروط والمواصفات، يقول: ((اجتماع هذه كلها في إنسان واحد عسر فلذا لا يوجد من فطر على هذه الفطرة إلا الواحد بعد الواحد والأقل من الناس، فإن وجد مثل هذا في المدينة الفاضلة ثم حصلت

---

١ ـ تحصيل السعادة، مصدر سابق، ص٩٧.

فيه بعد أن يكبر تلك الشرائط السّت المذكورة قبل أو الخمس منها دون الأنداد من جهة المتخيلة كان هو الرئيس)) [١].

ومن العبارة السالفة يفهم أن الفارابي يعتبر الخصائص والمواصفات فطرية وطبعية أما الشروط فهي حصولية ومكتسبة. ووجود الشروط المكتسبة تجعل من أصل ومبدأ ثبوت الرئاسة بالقوة ضرورياً، ومن أجل تحققها على أرض الواقع وتحويلها إلى فعل لا بد أيضاً من تلك المواصفات والخصائص الفطرية والطبعية.

ومما تجدر الإشارة إليه، هو أن الشروط مكتسبة يمكن أن تكون متأخرة عن المواصفات والخصائص، وفي هذه الحالة ستكون المواصفات غير فاعلة ومؤثرة.

وأحال بعض الباحثين ــ وبدون التفات إلى اصطلاح ((الشروط)) ــ عبارة ((الشرائط الستّ المذكورة قبل أو الخمس منها)) إلى اثني عشر خصوصية، وتصوروا مترددين أن المقصود قد يكون الشرط الأول حتى السادس من الخصال، أي أن المقصود هو الشروط الفرعية [٢]. غافلين عن قول الفارابي: ((فإن وجد مثل هذا في المدينة))، أي إذا كان شخص في المدينة تتوافر فيه الخصال الاثني عشر ((ثم حصل فيه بعد أن يكبر تلك الشرائط))، فهو رئيس المدينة، وعلى هذا فالخلط في المبحث الآنف الذكر، يتضمن الملاحظات والإشكالات التالية:

١ ـ عدم الالتفات إلى مفهوم الشرط والوصف.

٢ ـ عدم الالتفات إلى فطرية الخصال واكتسابية الشروط.

٣ ـ عدم الالتفات إلى ثبوتية الشروط وإثباتية الخصال.

٤ ـ عدم الالتفات إلى إحالة الشروط إلى الخصال.

والظاهر أن أحد أسباب هذا الخلط يكمن في أن الفارابي في ((آراء أهل

---

١ ـ آراء أهل المدينة الفاضلة، مصدر سابق، ص١٢٨.

٢ ـ المصدر نفسه، ص٢٧٤.

المدينة الفاضلة)) وخلافاً لما يقوله في ((فصول المدني)) لخّص الشروط الستة في أربعة شروط، لكنه عند الإحالة يستخدم عبارة الشروط الستة، وكأنما يتحدث في ((فصول المدني)).

ويقوم باحث آخر بالمقارنة بين آراء الفارابي في كتابيه ((آراء أهل المدينة الفاضلة))، و((فصول المدني))، وعلى أساس ذلك الخطأ في فهم الشروط والأوصاف (الخصال) يظهر استغرابه ويتهم الفارابي بأنه حاد عن رأيه، ويقول: ((باستغراب تام! أرى أن الفارابي يحيد في ((فصول المدني)) عن هذا الرأي، ويقلل شروط الرئيس الأول إلى ست صفات))(١). ولم يتحدث هذا الباحث عن المصدر الذي اعتمده في أن الفارابي قال قبل ذلك بستة شروط. هذا في حين أن المعلم الثاني لم يبحث أساساً في ((فصول المدني)) مسألة الأوصاف والخصال، واكتفى بذكر الشروط فقط، علماً أن الشروط لم تزد على الستة في جميع مؤلفاته.

ولأن الحديث عن بنية السلطة في نظام الرئاسة الأولى، وصلاحيات ومهام الرئيس الأول، وكيفية توزيع السلطة ونقلها، جرى بشكل مستقل في مبحث منشأ القيادة، كما مرّ سابقاً، فإننا نكتفي هنا بهذا القدر من الكلام.

النوع الثاني ـ الرئاسة التابعة المماثلة:

يطرح الفارابي عند غياب الرئيس الأول السؤال التالي: ما الذي سيحلّ بشريعته والديانة التي جاء بها؟ وهنا يظهر أنه يتحدث عن القيادة المماثلة منطلقاً بالدرجة الأولى من علم الكلام الشيعي، ومن خلال الخصائص التي يطرحها للرئيس المماثل يقوم ببيان فلسفة الإمامة لدى الشيعة؛ لانه يؤمن بأن هذا النوع من القيادة يمتلك شرط الحكمة والاتصال بمصدر الفيض الإلهي، وأنه يشبه

---

١ ـ رضا داوري، الفارابي، طهران: منشورات طرح نو، ١٩٩٥، ص١٧٨ (بالفارسية) وكذلك: انظر: فارناز ناظر زادة كرماني، فلسفة الفارابي السياسية، مصدر سابق، ص٢٣٤ ـ ٢٥٦.

الرئيس الأول في جميع وظائفه وصلاحياته، وهو الذي يتولى شؤون الدين والشريعة، فإذا ما كانت هناك حاجة لتشريع وسنّ قانون أو تغييره واستكماله، فإنّه يتصرف طبقاً لمصلحة ومقتضيات عصره. ويقول في ذلك:

تغيير الشريعة لا يعني أن الرئيس الأول كان مخطئاً، بل لو كان هو أيضاً في هذا العصر لقام بنفس التغييرات، وعلى هذا فالسلوك السياسي في توالي الرئاسة المماثلة، يكون على هذا النحو، كالملك الواحد في الزمن الواحد)) [(١)].

وقد جاء في ((السياسة المدنية)) في تحليل ظروف الرؤساء (القادة) المماثلين: ((لو اجتمع هذا النوع من القادة في زمان واحد في إحدى الأنظمة السياسية الثلاثة (مدينة فاضلة، أُمّة فاضلة، ومعمورة فاضلة) فجميعهم يكونون كملك واحد: ((تكون كملك واحد))؛ لأن سلوكهم وتصرفاتهم وأهدافهم وإراداتهم واحدة، وإذا جاءوا بشكل متوالي في أزمنة مختلفة، ستبقى نفوسهم ((كنفس واحدة)) [(٢)] أيضاً، وسيعمل الثاني على أساس سيرة الأول، وكما أن الرئيس الأول يمكنه تغيير شرعة جاء بها في وقت ما، على أساس ظهور مصلحة أهم في وقت آخر، فإنّ خليفته إذاً وطبقاً للملاك المذكور يمكنه تغيير شريعة الرئيس الأول في ضوء المصلحة: ((فإذا خلفه [الرئيس الأول] بعد وفاته من هو مثله في جميع الأحوال، كان الذي يخلفه هو الذي يقدر ما لم يقدره الأول)) [(٣)].

ومن جانب آخر يمكن للرئيس المماثل استكمال الموارد التي تركها الرئيس الأول ناقصة، وعلى هذا فالرئيس المماثل (الخليفة) يشبه الرئيس الأول في الشروط الستة، والخصال الستة عشر، والوظائف والصلاحيات والمهام و((السيادة والمشروعية الإلهية)).

---

١ ـ الملّة، مصدر سابق، ص٤٩.

٢ ـ السياسة المدنية، مصدر سابق، ص٨١ ـ ٨٢.

٣ ـ الملّة، مصدر سابق، ص٤٩.

وفي ((تحصيل السعادة)) على أساس مبادئ الفكر الشيعي، وبالإشارة إلى مقام ((الإمام)) يقول الفارابي: معنى الإمام في اللغة العربية، يطلق على شخص مقبول من طرف العامة، وحكومته موجودة بالفعل. ويضيف الفارابي على أساس منطلقاته الشيعية: ((فالملك أو الإمام هو بماهيته وبصناعته ملك وإمام سواء وجد من يقبل منه أو لم يجد، أطيع أو لم يطع... لا يزيل إمامة الإمام...))(١) .

ويشير الدكتور جعفر آل ياسين في تعليق له على هذه العبارة، إلى المبادئ الفكرية الشيعية لدى الفارابي، ويقول: في عقيدة الشيعة، الإمام المعصوم عليه السلام إمام سواء كانت له حكومة أو كان جليس بيته، وسواء كانت له صلاحيات ومطاع أو لم تكن له آية صلاحية ولم يطعه أحد، ويستند في ذلك إلى رواية مشهورة عن الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله يقول فيها: ((الحسن والحسين إمامان قاما أو قعدا))(٢) .

النوع الثالث ـ رئاسة السنّة (ولاية الفقيه):

إن ضرورة الاستمرار في الحياة السياسية، الاجتماعية والحفاظ على الشريعة بعد الرئيس الأول والرئيس المماثل، تقتضي أن لا يترك النظام السياسي بدون قيادة.

ولأن شروط القيادة تصبح صعبة بكثير في عصر غيبة الرئيس الأول والإمام ((رئيس المدينة الفاضلة ليس يمكن أن يكون أي إنسان اتفق))(٣) ، لذلك نجد المعلم الثاني وبنظرة واقعية وشمولية استناداً إلى الفكر الشيعي، يقترح ((رئيس السنّة))، ومن خلال الشروط والخصائص التي يضعها له، يخصص هذا النوع من القيادة للفقهاء. حيث يقول في تعريف رئاسة السنّة: نوع من القيادة في زمان غيبة الرئيس الأول والرئيس المماثل، يتولى بالتدبير رئاسة واحدة من النظم السياسية الثلاثة،

---

١ ـ تحصيل السعادة، مصدر سابق، ص٩٧؛ فصول منتزعة، مصدر سابق، ص٤٩.

٢ ـ آل ياسين، جعفر، تعليقة وتحشية على تحصيل السعادة، مصدر سابق، ص١١٥.

٣ ـ آراء أهل المدينة الفاضلة، ص١٢٢.

ويقوم بتثبيت وتحكيم السيرة والسنّة والشريعة السابقة، وعلى أساسه يقوم باستنباط متطلبات عصره ويقود مجتمعه نحو السعادة[(١)].

وفي كتاب ((الملّة)) يقول الفارابي: إذا لم يكن بعد الأئمة الأبرار، أي القادة الحقيقيون، رئيس مماثل، فلا بد أن تحفظ جميع سنن الرئيس الأول بدون أية زيادة أو نقصان وتغيير وتوضع تحت تصرف القيادة غير المماثلة، لكي تعمل بها، أما في القضايا التي لم يبت بها الرئيس الأول، فيعود إلى الأُصول المقدّرة للرئيس الأول ويستنبط عن طريقها أحكام المسائل المستحدثة وغير المصرّحة. وفي هذه الحالة يحتاج رئيس السنّة إلى صناعة الفقه، فهذه الصناعة هي التي تمكن الإنسان استنباط الأحكام والمسائل التي لم يضعها الشارع، وبهذا الشكل يبين تكليف الأُمّة في تلك الأحكام والمسائل المستجدة. والذي يتولى مثل هذه الأُمور لا بدّ أن يكون ((فقيهاً)) بالطبع[(٢)].

لكن اختلاف التعابير الموجودة في مؤلفات الفارابي، أدت إلى خلافات وغموض لدى بعض الباحثين، وبسبب عدم الالتفات إلى منظومته الفكرية وقعوا في أخطاء.

ففي ((آراء أهل المدينة الفاضلة))، و((السياسة المدنية))، يأتي رئيس السنة بالمرتبة الثانية، بسبب إطلاق لفظة الرئيس الأول على الرئيس المماثل أيضاً، لكن رئيس السنة يأتي في المرتبة الثالثة في كتابي ((الملّة))، و((فصول المدني))، وذلك بعد مرتبة الرئيس المماثل. كما أنّ المواصفات والخصائص التي وردت لرئيس السنة تختلف من مؤلف إلى آخر، لذلك اعتبر بعض الباحثين أن مصداق ((ملك السنّة)) هم أئمة الشيعة، في حين أن آخرين رأوا في ذلك الفقهاء الذين يأتون بعد الأئمة.

---

١ ـ السياسة المدنية، مصدر سابق، ص٨١؛ الملّة، مصدر سابق، ص٥٠.

٢ ـ الملّة، مصدر سابق، ص٥٠.

وبالنظر للاختلافات الموجودة في مؤلفات الفارابي، يمكن الجمع بين كل تلك الأقوال والآراء، ومن ثم القول: إن رئيس السنّة يراد به ((الإمام)) إذا كان مماثلاً، ويقصد به الفقيه الجامع للشرائط إذا كان غير مماثل.

أوصاف وشروط رئيس السنة:

يعتقد المعلم الثاني أن الفقيه الذي يتولى قيادة هذا النظام، يجب أن تجتمع فيه كل الخصائص الاثني عشر الواردة في ((آراء أهل المدينة الفاضلة)) أو الستة عشر التي وردت في ((تحصيل السعادة))، ولأن هذه الخصائص طبعية وفطرية وتعود إلى مقام العمل والإثبات، ولا بد أن يتصف بها جميع القادة في مقام التدبير السياسي، فلا يوجد ـ على أساس ذلك ـ أي فرق بين الرئيس الأول وسائر مستويات ومراتب الرئاسة، أما في الشروط، فهناك فوارق نشير إليها كالتالي:

١ ـ شرط الحكمة:

تحدثنا فيما سبق عن الرئيس الأول وقلنا أنه يجمع في شخصه خصوصيات الفيلسوف والنبي، ويرتبط بقنوات ومجاري الفيض الإلهي عن طريق قواه الناطقة وقواه المتخيلة، وعلى هذا فهو: ((واضع النواميس)) والشريعة و((فيلسوف)) كامل و((ملك)). وفيما يتعلق بالرئيس المماثل أيضاً تحدثنا طبقاً للفكر الشيعي وقلنا أنه يحمل بُعدي الحكمة، مع فارق أن ارتباطه بالعقل الفعّال والوحي ليس لبيان الشريعة والدين، بل لتباينهما وشرحهما، لأنه وبعد النبي الكريم خاتم الأنبياء ﷺ أغلق باب التشريع وانتهت المهمة التشريعية لروح القدس.

أما رئيس السنّة فلا يرتبط بالعقل الفعّال والفيض الوحياني عن طريق القوة المتخيلة، إذا هو لا يمتلك بالتأكيد الحكمة في وجوده في هذا المجال، لكنه يمكن أن يتحلى بالحكمة بمعنى الفلسفة، أي كمال القوة الناطقة، أما هل يشكل ذلك شرطاً أساسياً لثبوت رئاسته (رئيس السنّة والفقيه الجامع للشروط)) أو لا؟ فهذا ما يحتاج إلى شرح أكثر.

يقول الفارابي في ((آراء أهل المدينة الفاضلة)): أحد الشروط التي يجب توفرها في رئيس السنّة هو أن يكون حكيماً[١]. والإطلاق في عبارة الفارابي أدى إلى إبهام وغموض في مفهوم رئيس السنّة، وهذا الغموض بدوره جعل البعض يعتبر فكر الفارابي و((مدينته الفاضلة)) مجرد فكرة طوبائية لا يمكن تحقيقها؛ لأنه في جميع الظروف والمجتمعات من المستحيل أن يكون هناك حكيماً مرتبطاً بروح القدس والعقل الفعّال.

وعلى هذا الأساس، يظهر أن البعد الوحياني للحكمة عند رئيس السنّة غير واجب، حتى البعد الثاني وهو الفلسفة ليس شرطاً أساسياً، بل هو وصف ترجيحي. وفي كتاب ((الملّة)) يقول الفارابي: ((وأما التابعة لها التي رئاستها سنيّة فليس تحتاج إلى الفلسفة بالطبع))[٢].

ولكن يبقى هذا السؤال وهو لماذا عدّ الفارابي ذلك في ((آراء أهل المدينة الفاضلة)) شرطاً؟ والجواب عن ذلك، هو أن الفارابي يرى أن الرؤساء (الخلفاء) يجب أن يتمتعوا بشروط الرئيس الأول قدر المستطاع، لذلك يقترح اتصافهم بالحكمة والشروط الأُخرى: ((إن الأجود والأفضل في المدن والأُمم الفاضلة أن يكون ملوكها ورؤساؤها الذين يتوالون في الأزمان على شرائط الرئيس الأول))[٣].

وأرى أن التعبير الذي استخدمه الفارابي في العبارة الآنفة الذكر، هو توفيق بين الرأي الوارد في ((آراء أهل المدينة الفاضلة)) الذي اشترط الحكمة والرأي الوارد في ((فصول المدني)) الذي لم يشترط الحكمة لرئيس السنّة، وكذلك ما جاء في ((إحصاء العلوم))[٤] بشكل عام من اقتراح تبعية رئيس السنة لشروط الرئيس

---

١ ـ آراء أهل المدينة الفاضلة، مصدر سابق، ص١٢٩.

٢ ـ الملّة، مصدر سابق، ص٦٠.

٣ ـ المصدر السابق نفسه.

٤ ـ إحصاء العلوم، مصدر سابق، ص٦٨.

الأول. وفي النتيجة، فالحكمة بمعنى الفلسفة من الشروط الترجيحية التي لا يدخل عدم وجودها أيّ خلل في ثبوت رئاسة السنة وولاية الفقيه.

٢ ـ شرط الفقاهة:

أشرنا فيما سبق أن رئيس السنّة وبسبب عدم اتصاله بالوحي، ليس من صنف واضعي النواميس (التشريعات) أو المشرعين، بل هو استمرار فقط لرسالة الرئيس الأول والرئيس المماثل، ومهمته الحفاظ على الشريعة والرئاسة التي أحيلت إليه: ((لا يخالف ولا يغيّر، بل يبقى كل ما قدّره المتقدم على حاله))[1]. وبما أن المقتضيات الزمانية والمكانية ومصالح الأُمّة مختلفة من عصر إلى آخر، فمن المحتمل أن تستجد أُمور في زمان رئيس السنّة لم تكن موجودة في عصر وزمان واضع الشريعة والرئيس الأول.

وهنا يرى المعلم الثاني أن مهمة رئيس السنة تقتضي استخراج الأحكام والقوانين التي يحتاجها المجتمع عن طريق الأُصول والقواعد العامة للشريعة: ((ينظر إلى كل ما يحتاج إلى تقدير مما لم يصرّح به من تقدم، فيستنبط ويستخرج عن الأشياء التي صرّح الأول بتقديرها))[2].

وبما أن كيفية استنباط الأحكام هي موضوع علم الفقه، نجد الفارابي يؤكد على امتلاك رئيس السنّة لصناعة الفقه، وأن يكون هو أيضاً فقيهاً:

((فمن كان هكذا فهو فقيه))[3]. ويقول في تعريف صناعة الفقه: ((صناعة الفقه: وهي التي يقدر الإنسان بها على أن يستخرج ويستنبط صحة تقدير شيء شيء مما لم يصرّح واضع الشريعة بتحديده عن الأشياء التي صرّح فيها بالتقدير

---

١ ـ الملّة، مصدر سابق، ص٥٠.

٢ ـ المصدر السابق نفسه.

٣ ـ المصدر السابق نفسه.

في الأُمّة التي لهم شرّعت)) [١].

وقد أخرج المعلم الثاني فلسفة الفقه والفقاهة من الدائرة المصطلحة للفقه في عصره، وجعل جامعيتها وشموليتها مشروطة بثمانية شروط أساسية، هي [٢]:

أ ـ **معرفة الشريعة:** الإحاطة بالفقه ومصادر الاجتهاد الفقهي وقسم أفعال الملّة ضرورة بالنسبة لرئيس السنّة والفقيه الجامع للشرائط؛ لأنه يجب أن يؤسس سلوكه وأداءه في قيادة المجتمع، وإدارة النظام السياسي على الشريعة، وبدون معرفة الشريعة لا يمكنه القيام بهذه المهمة.

ب ـ **معرفة متطلبات العصر:** لا بد للرئيس الفقيه من معرفة الشروط والظروف التي ألّمت بواضع الشريعة في التشريع الذي وضعه، إضافة إلى إلمامه وإحاطته في عملية استنباط الحكم الشرعي بمصالح مجتمعه ومتطلبات عصره هو.

ج ـ **معرفة الناسخ والمنسوخ:** يجب أن يكون الفقيه في إدارته للنظام السياسي على اطلاع بآخر أحكام الشارع ورأيه، لكي يستنبط ويجتهد على أساس ذلك. لذلك لا بد له من الإلمام والإحاطة بالناسخ والمنسوخ من الأحكام، ولكي لا يقع في شراك المنسوخ منها.

د ـ **المعرفة باللغة:** يحتاج فهم النصوص الفقهية وخطابات واضع الشريعة إلى الإلمام والمعرفة التامّة باللغة التي ورد فيها النص أو الخطاب؛ لذلك يجب أن يكون الفقيه ((عارفاً باللغة التي بها كانت مخاطبة الرئيس الأول)).

هـ ـ **معرفة القيم والقواعد السلوكية في عصر النزول:** لا شك في أن معرفة القيم والعادات والقواعد السلوكية الخاصة بعصر النزول له تأثير كبير في فهم الأحكام والتشريعات الصادرة، ولا بد للفقيه من أجل معرفة الشريعة وتوفير

---

١ ـ إحصاء العلوم، مصدر سابق، ص٧٠.

٢ ـ الملة، مصدر سابق، ص٥٠ ـ ٥١؛ فصول منتزعة، مصدر سابق، ص٦٧؛ آراء أهل المدينة الفاضلة، مصدر سابق، ص١٢٩ ـ ١٣٠.

أرضية الاجتهاد، الإلمام والإحاطة بتلك القيم والعادات والقواعد السلوكية وخاصة استخداماتها اللغوية.

و ـ معرفة الاستخدامات والاستعارات: لا بد للفقيه من معرفة مختلف الاستخدامات اللغوية والمفاهيم المشتركة في عصر التشريع؛ لأنه يجب على الفقيه التمييز بين الحقيقة والمجاز، أو المطلق عن المقيد، والعموم من الخصوص، والمحكم والمتشابه في النصوص الدينية والفقهية.

ز ـ معرفة مشهورات عصر الخطاب: لا شك أن معرفة وفهم الكثير من المسائل والقضايا في النصوص الدينية، خاصة القضايا الدينية والاجتماعية، مشروط بمعرفة المشهورات والمقبولات في عصر التشريع، والتي يمكن تغيرها في عصر رئيس السنّة والفقيه. لذلك لا بد للفقه من أجل استنباط الحكم بشكل صحيح والاجتهاد من معرفة المشهورات.

ح ـ معرفة الرواية والدراية: يجب أن يكون الفقيه على معرفة تامة بأحاديث وسيرة الرئيس الأول، وقد طرح الفارابي كيفية التعرّف، مع مجموعة الشريعة، على نحوين:

الأول: أن يكون الرئيس الفقيه معاصراً للرئيس الأول وواضع الشريعة، أو أن يكون سابقاً من صحابته، وقد سمع حديثه ورأى سيرته بنفسه وعن قرب.

وفي هذه الحالة، ستكون الأشياء التي سمعها ورآها حجة بالنسبة له، فيعمل على أساسها.

والآخر: تباعد عصر الفقيه مع عصر الرئيس الأول، وفي مثل هذه الحالة، يجب أن يكون الفقيه على معرفة تامة بأنواع الأخبار ومختلف الروايات المشهورة والموثوقة والمدوّنة وغير المدوّنة؛ لكي يميّز بين صحيحها وسقيمها.

٣ ـ شرط المعرفة الدينية:

يعتبر الفارابي مصطلحي ((الدين)) و((الملّة)) مصطلحين مترادفين، وقد كتب

في تعريفه لمصطلح ((الدين)) كتابي: ((الملّة)) و((الملّة الفاضلة)) والذي يقول فيه: الدين أو الملّة عبارة عن مجموعة من الآراء والأفعال وضعت للوصول إلى السعادة القصوى[١]. كما أن الفارابي يعتبر ((الشريعة)) و((السنّة)) مصطلحين مترادفين أيضاً، ويرى أنّهما يرتبطان بجزء الأفعال المقدرة في الدين[٢]، والتي تشكل في الحقيقة جزءاً من الدين، وفي كتابه ((الحروف)) يقول الفارابي: ((إن صناعة الكلام والفقه متأخرتان عن الملّة... وإن الفقيه إنما يستعمل المبادئ مقدمات مأخوذة منقولة عن واضع الملّة في العملية الجزئية))[٣].

وبهذه الإيضاحات، يسعى الفارابي لأن يضع مهمة رئيس السنّة والولي الفقيه أسمى من الفقه والفقاهة، واعتباره حافظاً لأصل الديانة. وعلى هذا الأساس نراه يصرّح في كل من: ((السياسة المدنية))[٤] و((الملّة))[٥] و((فصول المدني))[٦] قائلاً: ((عارفاً بالشرائع والسنن المتقدمة التي أتى بها الأولون من الأئمة ودبروا بها المدن))[٧]، أي ضرورة إحاطته بالشريعة والسنّة التي أتى بها الماضون، والتي قاموا على أساسها بتدبير المدن وسياستها؛ ليتمكن من الحفاظ على الدين وتطبيق أحكام الدين في النظام السياسي الذي يتناسب مع عصره، وتكون قيادته مبنية على الأحكام والتشريعات الدينية.

٤ ـ شرط المعرفة بالعصر:

خلافاً للرئيس الأول الذي لا يحتاج في تدبيره للنظام السياسي وهداية الناس

---

١ ـ الملّة، مصدر سابق، ص٤٢.

٢ ـ المصدر نفسه، ص٤٦.

٣ ـ الحروف، مصدر سابق، ص١٣٢.

٤ ـ السياسة المدنية، مصدر سابق، ص٨١.

٥ ـ الملّة، مصدر سابق، ص٥١.

٦ ـ فصول منتزعة، مصدر سابق، ص٦٧.

٧ ـ آراء أهل المدينة الفاضلة، مصدر سابق، ص١٢٩.

وقيادتهم نحو السعادة، إلاّ إلى معرفة أحوال عصره، فإنّ رئيس السنّة والفقيه الجامع للشروط، وبالإضافة إلى معرفة عصره وتشخيص مصالح الأُمّة المعاصرة له، يجب عليه معرفة متطلبات وما اقتضته ظروف عصر الرئيس الأول أيضاً(١). وأن يكون صاحب ((جودة رأي)) وتعقل صحيح في جميع الحوادث والأُمور التي ترتبط بعمران المدينة والعصر الذي يعيش فيه، حتى لو لم يكن ذلك موجوداً في سيرة الماضين.

٥ ـ شرط القدرة على الإرشاد والهداية:

بالرغم من أن رئيس السنّة ليس إنساناً استثنائياً متصلاً بالعقل الفعّال، ليتمكن من رسم طريق السعادة والهداية للأمة بشكل تام. لكنه على رأس هرم السلطة التي يرسمها الفارابي لسلسلة مراتب الوجود في مدينته المنظورة.

وعلى هذا، فإنّه مسؤول عن هداية الأُمّة بـ((جودة الإرشاد)) إلى الدين والشريعة التي وضعها الرئيس الأول، اقتداءً بسيرة الأخير، وبما أن مستويات الأُمّة مختلفة ومتباينة من حيث الفكر، فإنّه يرشد البعض بالبرهان والحجة، وآخرين بالإقناع عن طريق التمثيل والمحاكاة(٢).

٦ ـ شرط القدرة على الجهاد:

يعتبر هذا الشرط هو نقطة التقاء بين جميع مراتب الرئاسة، سواءً الرئيس الأول أو رئيس السنّة، فبالإضافة إلى شرط القدرة الجسمانية (الجسدية)، جعل الفارابي ذلك من أوصاف الرئيس، وقال: يجب أن يكون الرئيس تام الأعضاء (سليم الأعضاء)، وأن تعينه قواه في القيام بالأعمال المرتبطة بالأعضاء، وأن يتمكن من القيام بالأعمال التي يطلبها من أيّ من أعضائه بسهولة أينما أراد(٣). وفيما

---

١ ـ الملّة، مصدر سابق، ص٥١.

٢ ـ تحصيل السعادة، مصدر سابق، ص٧٧ ـ ٨٣.

٣ ـ آراء أهل المدينة الفاضلة، مصدر سابق، ص١٢٧.

يتعلق برئيس السنة، يقول: أن يكون جسده مقاوماً بما فيه الكفاية عند قيامه بالأعمال الحربية، وأن يكون راسخ القدم وقوياً في هذا المجال، وهذا لا يتحقق إلاّ إذا كان صاحب صناعة وفنون حربية[(١)].

وعلى هذا الأساس، تكون السلامة الجسدية والقدرة على الجهاد، من الشروط الثبوتية والاثباتية معاً. ولهذا السبب جعلها الفارابي من الشروط ومن الصفات أيضاً. ففي ((تحصيل السعادة)) يقول: ((هي القوة على جودة التدبير في قوة الجيوش واستعمال آلات الحرب والناس الحربيين في مغالبة الأُمم والمدن))[(٢)].

النوع الرابع ـ رؤساء السنّة:

إذا لم يكن هناك شخص تتوافر فيه شروط رئاسة السنّة، يقترح الفارابي في ((آراء أهل المدينة الفاضلة)) مسألة رئاسة شخصين. ولأنه يصر على شرط ترجيح ((الحكمة))، يقول: إذا كان أحد أعضاء الرئاسة حكيماً وتتوافر في الشخص الآخر الشروط الخمسة الأُخرى، يمكنهما قيادة واحدة من الأنظمة السياسية الثلاثة (المدينة، الأُمّة أو المعمورة) بشرط تعاونهما وانسجامهما؛ لأن هذا النوع من الرئاسة هو استمرار لرئاسة السنّة، لذلك فإنّ جميع الشروط (الحكمة، الفقاهة، المعرفة الدينية، المعرفة بالعصر، الهداية والقدرة على الجهاد) يجب أن تكون في هذين الشخصين.

وبالطبع، فإنّ هذا السؤال سيتبادر إلى الأذهان، وهو: عدم وجود بعض الشروط لدى شخص، ألن يؤدي إلى الفصل بين مجالات الدين والفقاهة عن الحكمة والسياسة؟ وهذا ما جرى الحديث عنه في مبحث الفلسفة السياسية. وقد أورد الفارابي في ((فصول المدني)) رؤساء السنّة بعد الرؤساء الأفاضل خلافاً لما

---

١ ـ المصدر نفسه، ص١٣٠.

٢ ـ تحصيل السعادة، مصدر سابق، ص٨١.

أورده في ((آراء أهل المدينة الفاضلة))، فوضع رئيس السنّة في المرتبة الخامسة، ورفع من عدد رؤساء السنّة بعدد الشروط التي وضعها[١].

النوع الخامس ـ الرؤساء الأفاضل:

هذا النوع من القيادة والرئاسة، عبارة عن مجلس يتألف من ستة خبراء فقهاء، يتولى إدارة المجتمع وقيادته في حالة فقدان رؤساء السنّة؛ ولأن هذا المجلس يكون مكان رؤساء السنّة، فإنّه يمتلك جميع مواصفاته وشروطه بالطبع. وعلى هذا الأساس، فإنّه من الضروري أن تكون في هذا المجلس الشروط الستة التي حددت لرؤساء السنّة.

ولا بد أن يكون لكل واحد من أعضاء المجلس المذكور واحدة من تلك الشروط على الأقل، وإذا ما كان لبعضهم أكثر من شرط فيمكن تقليل عدد أعضاء الرئاسة (المجلس) على أن لا يقلّ عددهم عن ثلاثة في آخر محصّلة. وفي ردّه على إمكانية تمايز وفصل مجالات الفقاهة عن السياسة ـ فيما يتعلق برؤساء السنّة وبالنهاية تعدد الرؤساء والقيادات ـ يقول الفارابي في كتابه ((فصول المدني)): إن القيد والشرط في رئاستهم هو الانسجام والتعاضد، ((وكانوا متلائمين))[٢] وعلى أساس هذا الشرط والقيد، إذا لم يكن الذين يمتلكون شروط القيادة متلائمين ومنسجمين فيما بينهم، ولا يمكن في الوقت نفسه استبدالهم أو المصالحة بينهم، فإنّ هذه المرحلة من الرئاسة ستكون منفية وملغاة.

---

١ ـ فصول منتزعة، مصدر سابق، ص٦٧.

٢ ـ آراء أهل المدينة الفاضلة، مصدر سابق، ص١٣٠.

الفصل الثاني عشر

بنية النظام السياسي عند الفارابي (٢)

الثانية ـ المؤسسات الحكومية:

يطلق الفارابي في كتابه ((فصول المدني)) على هذه المؤسسات ((أجزاء المدينة))، ويقول: ((المدينة الفاضلة أجزاؤها خمسة))[١]؛ أي أن النظام السياسي للمدينة الفاضلة يتشكل من خمسة أجزاء، ويخضع لرئيس أو حاكم المدينة، ومن ثم يشبّه هذه الأجزاء بأعضاء جسم الإنسان ويبين تخصص كل منها.

وفي ((رسالة في أعضاء الحيوان)) يرى المعلم الثاني هذه القضية بشكل معاكس لذلك، فيعد فرضية تسلسل أجزاء المدينة أمراً مفروغاً منه، ويماثل أعضاء جسم الإنسان بذلك، ويقول: ((على مثال ما عليه حال المدينة الفاضلة التي قوامها برئاسة واحدة ترأس فقط ولا تخدم، ولا يرأس أحد غيره، ومنها طوائف تخدم فقط ولا ترأس أصلاً، وطوائف متوسطة تخدم ذلك الواحد وترأس مَنْ دونها، وذلك الواحد يرأس جميعها ويدبر أمرها بقوى كثيرة توجد مختلفة تعطى بها جميع أهل المدينة بقوة ملكة من تلك القوى والملكات جزءاً وبملكة أُخرى جزءاً آخر، وبملكه ثالثة يعطي كل قسم منها...))[٢].

وفي هذا السياق يشير في كتابه ((السياسة المدنية)) إلى وجود درجات في

---

١ ـ فصول منتزعة، مصدر سابق، ص٦٥.

٢ ـ رسالة في أعضاء الحيوان، مصدر سابق، ص٨٣.

السلم الترتيبي للمجتمع قد تكون قريبة من درجة الرئيس الحاكم أو درجات أقل بُعداً من هذه الدرجة أو درجات في غاية البعد عن درجة الرئيس الحاكم. وبهذه الصورة تتصف درجات الرئاسة بالترتيب. وبناءً على هذا تتدرج هذه الدرجات من الأعلى نحو الأسفل إلى أن تصل إلى درجة الخدمة.

((حينما وضع الرئيس الأول هذه الدرجات ونظّم المؤسسات، وكلما أراد إصدار أمر أو تحذير للتنفيذ والعمل به من قبل سكان المدينة أو شريحة من الناس فيكون عن طريق هذه المؤسسات، يعطي الأوامر إلى أقرب الدرجات (الرتب) إليه والإيحاء إليهم، ومن ثم قيام أولئك بإصدار الأوامر إلى الرتب الأدنى لهم، وهكذا إلى أن يصل الأمر إلى الطبقة الخاصة بتقديم الخدمات))[1].

لقد عبَّر الفارابي عن هذه المؤسسات المختلفة في نظامه السياسي بعناوين نظير ((الأجزاء))، ((الرتب))، ((الرؤساء))، وأحياناً أطلق عليها عناوين العاملين والمشرفين ذات الصلة؛ وكما يعبّر في منشأ الحكومة عن ذلك بعنوان ((الرئيس الأول)) أو ((الرئيس التقليدي)). وعلى الرغم من أن ذكر العنوان لا يعبّر بالتحديد عن الفكر، إلا أنه وكما يلاحظ أنه مفيد للتعبير عن توضيح عناوين المؤسسات الحكومية لديه:

١ ـ مؤسسة: ((الأفاضل)) ⟵ قسم الفضائل والعلوم.

٢ ـ مؤسسة: ((المقدرون)) ⟵ قسم عمال الحكومة.

٣ ـ مؤسسة: ((ذوو الألسنة)) ⟵ قسم الثقافة.

٤ ـ مؤسسة: ((الماليون)) ⟵ قسم الاقتصاد.

٥ ـ مؤسسة: ((المجاهدون)) ⟵ قسم الحرب والدفاع.

---

١ ـ السياسة المدنية، مصدر سابق، ص٨٣ ـ ٨٤.

في توضيح ماهية هذه المؤسسات وتبيان وظائفها وتخصصاتها سنستخدم عبارة ((الوزارة)).

أولاً ـ قسم الفضائل والعلوم:

لقب الفارابي هذه المؤسسة باسم ((أفاضل))، ويقول: ((الأفاضل هم الحكماء والمتعقلون وذوو الآراء في الأُمور العظام))[١].

وقبل التعرف على هذه المجموعات الثلاث من الضروري الإشارة إلى مفهوم الأفاضل والفضيلة. لقد عرّف المعلم الثاني في ((فصول منتزعة)) الفضيلة والفضائل الإنسانية بهذا الشكل: إن الفضيلة عطاء، وتعبر عن صفة ذاتية، وذات صلة بالأفعال الخيرة والجميلة. وفي الحقيقة فإنّ نظير هذه الصفات النفسية تدفع الإنسان إلى فعل الخير، وتقديم الجميل والتي تعرف بالفضائل[٢]. ويقسم الفضائل الإنسانية بعد ذلك إلى قسمين:

القسم الأول ــ الفضائل الأخلاقية: وهي ذات الصلة بنزوع الروح نظير العفة، والشجاعة، والسخاء، والعدالة. والفضلاء الذين يتصفون بالفضائل الأخلاقية، هم أفراد يميلون بشوق وباستمرار نحو تحقيق النوايا الحقيقية الخيرة[٣].

القسم الثاني ــ الفضائل الناطقة: وهي المتعلقة بالجزء الناطق نظير: الحكمة، العقل، الكياسة، الذكاء، الاستيعاب الجيد. ويتفرع هذا الجزء إلى فرعين: الناطق النظري والذي يشمل العقل النظري والعلم والحكمة. والناطق الفكري والذي يشمل العقل العملي والتعقل والذاكرة وحسن الرأي و... غيره[٤]. وعلى هذا الأساس

---

١ ـ فصول منتزعة، مصدر سابق، ص٦٥.

٢ ـ المصدر نفسه، ص٢٤.

٣ ـ المصدر نفسه، ص٥٠.

٤ ـ المصدر نفسه، ص٣٠ و٥٠.

يقول: إن الأخلاق الحسنة وقوة الذاكرة هما من الفضائل الإنسانية التي تؤدي إلى خلق الكمال والإحسان في ذات وأفعال الإنسان، وبهما يصبح الإنسان فاضلاً ووقوراً وساعياً للخير.

وهو بعد ذلك يقسم الفضائل إلى أربعة أقسام: النظري، والفكري، والأخلاقي، والعملي، وموضحاً ذلك في كتابه ((تحصيل السعادة)) اعتقاداً منه بأن الفضلاء الحقيقيين والمتكاملين داخل النظام السياسي هم قادة ورؤساء هذا النظام[١].

وعلاوة على ذلك، فأن هذا العنوان يطلق على جميع أنواع القيادة في نظمه الفاضلة، معرفاً بذلك حكومته بعنوان ((الرؤساء الأفاضل))[٢]. وأهمية هذه المجموعة من وجهة نظر الفارابي هي بحد من الرفعة بحيث أن فقدانها بمثابة: ((إذا مات الفاضل أو قتل فلا ينبغي أن يناح عليه بل يناح على أهل المدينة))[٣].

يراعي المعلم الثاني داخل مؤسسة الأفاضل (واصطلاحاً، وزارة العلوم) نوعاً التسلسل الترتيبي؛ أي بمعنى وجود رئيس ووزير على رأس هذه الوزارة، ويكون مسؤولاً أمام حاكم المدينة، إلا أنه في التكوين الداخلي، ((لا رئيس فوقه من أهل تلك الطائفة))[٤]، وبعد الرئيس هناك مجموعة من المشرفين الإداريين يتصدون للإشراف على الدوائر الداخلية والفضائل العلمية الخاضعة لإشراف الرئيس، وهناك مجموعة أدنى من هؤلاء يتعهدون بتنفيذ الأعمال الخدمية بشكل خاص دون غيرهم.

تتضح من خلال هذه العبارات أن المجموعتين الأخيرتين المتصفتان باسم

---

١ ـ تحصيل السعادة، مصدر سابق، ص٨١.

٢ ـ آراء أهل المدينة الفاضلة، مصدر سابق،ص١٣٠.

٣ ـ فصول منتزعة، مصدر سابق، ص٨٥.

٤ ـ المصدر نفسه، ص٦٧؛ السياسة المدنية، مصدر سابق، ص٨٣ ـ ٨٤.

((الفضلاء)) لا تتمتعان بصفة أو عنوان خاص، بل إنهما تحملان صفة تنفيذ الأعمال في مؤسسة وجهاز واحد. وبهذا التمهيد نحاول تعريف مجموعات الأفاضل كالتالي:

١ ـ الحكماء:

قبل تعريف الحكماء، يعرّف الفارابي الحكمة على أنها إدراك وجود الحق والذي يمثل واجب الوجود بعينه[١]. وبعبارة أُخرى، يعرّف الحكمة على أنها أفضل العلوم للتعرف على أفضل الموجودات[٢]، ولأن ((الفضائل النظرية)) من وجهة نظر الفارابي هي ((الحكمة العظمى)) و((أم العلوم والحكمة والحكم وصناعة الصناعات))[٣]، فأن الحكيم الحقيقي هو الشخص الوحيد الذي يتصف بامتلاك علم واجب الوجود إلى حد الكمال، ولذا ((لا حكيم إلاّ الأول؛ لأنه كامل المعرفة بذاته))[٤]. إلا أنه وبعد الله يطلق لقب الحكيم على الفلاسفة والعلماء العارفين بالعلوم النظرية، بل ويستفاد من هذا اللقب للأشخاص الذين تخصصوا في الصناعات والعلوم المختلفة ووصلوا إلى حد الكمال في الإدراك[٥].

يسلب الفارابي في ((الموسيقى الكبير)) عنوان الحكيم من الأفراد الذين اكتسبوا المهارة في الصناعات العملية ونقلوها إلى الآخرين[٦]. وفي ((فصول المدني)) يقول: ((قوم من الناس يسمّون المتعقلين حكماء))[٧]، وفي وقت تختص دائرة

١ ـ التعليقات، مصدر سابق، ص١٣٦.

٢ ـ فصول منتزعة، مصدر سابق، ص٦١.

٣ ـ تحصيل السعادة، مصدر سابق، ص٨٨.

٤ ـ فصول منتزعة، مصدر سابق، ص٦١.

٥ ـ المصدر نفسه، ص٥٤.

٦ ـ الموسيقى الكبير، مصدر سابق، ص٤٠.

٧ ـ فصول منتزعة، مصدر سابق، ص٦١.

الإدراك العقلاني بشؤون الإنسان فإنّ الحكمة تمثل أفضل العلوم من أجل التعرف على أفضل الموجودات. ولذا فالتعقل لا يمثل الحكمة والمتعقل (العقلاني) ليس حكيماً. إذن، فالحكيم في نظر الفارابي يشمل شريحة من الأفراد وهم ((حكماء المدينة الفاضلة هم الذين يعرفون هذه [الأشياء المشتركة] ببراهين وببصائر أنفسهم))[١] . أي أن الحكماء هم الذين عرفوا القواسم (المشتركات) التسعة دون غيرهم[٢] . لذا فهم وصلوا إلى أعلى مستويات الكمال والرفعة الإنسانية من حيث القوة الناطقة والقوة التخيلية والنشاط العقلي الغزير.

والفارابي يرى أن أفضل الحكماء بين البشر هو ((الرئيس الأول)) من بين أحد الأنظمة السياسية الثلاث وهي ((المدينة الفاضلة))، و((الأُمّة الفاضلة))، و((المعمورة الفاضلة))، وحكمة الآخرين في الحقيقة تتأتى تبعاً للرئيس الأول: ((ومن يلي الحكماء يعرفون هذه على ما هي عليه موجودة ببصائر الحكماء اتباعاً لهم وتصديقاً لهم وثقة بهم))[٣] .

وفي المجموع يعرّف الفارابي الحكيم وخلال آخر أثر سياسي له أي ((آراء أهل المدينة الفاضلة)) على النحو التالي: ((كلما حدث تواصل مع العقل الفاعل في جزئي القوة الناطقة ((النظرية والعملية)) والقوة التخيلية، في هذه الحالة يصبح هذا الفرد ذلك الإنسان الذي يوحى إليه. والله ـ عزّ وجلّ ـ يوحي له من خلال العقل الفاعل. إذن، فكل ما يفيض به الله المتعال على العقل الفاعل، تنتقل هذه الإفاضة من العقل الفاعل إلى العقل المنفعل من خلال العقل المستفيد، ومن ثم الإفاضة بدوره على القوة التخيلية له. وبعد الإفاضة من العقل الفاعل إلى العقل

---

١ ـ آراء أهل المدينة الفاضلة، مصدر سابق، ص١٤٧.

٢ ـ المصدر نفسه، ص١٤٦.

٣ ـ المصدر نفسه، ص١٤٧.

المتعقل، يضحى الإنسان حكيماً وفيلسوفاً وعالماً ومتعقلاً، ومن خلال الإفاضة على قوته التخيلية يصبح نبياً ومنذراً))[١].

وأهمية الحكمة هي بمكان، بحيث تلازم وعلى الأرجح جميع درجات الرئاسة، وفي ((آراء أهل المدينة الفاضلة)) يعتقد الفارابي أنه وكلما تم إزالة شرط الحكمة من رؤساء المدينة الفاضلة، فأن الزوال سيكون مصير هذه المدينة[٢].

٢ ـ العقلاء:

التعقل هي قوة من ذات الآدمي، والذي يعرف لدى عامة الناس بالعقل، وأن اتصف به الإنسان سميّ بالعاقل والمتعقل، وقد جاء في تعريف التعقل: ((التعقل هو القدرة على جودة الرؤية واستنباط الأشياء التي هي أجود وأصلح فيما يعمل ليحصل بها للإنسان خير عظيم في الحقيقة وغاية شريفة فاضلة))[٣].

ولأن المتعقل يسعى إلى نيل الغايات الفاضلة، فقد اختاره الفارابي في مصاف الفضلاء المتصفين بالفضائل الأخلاقية[٤]. فهو يعتقد أن الإنسان المتعقل يمتلك ذاتيا مؤهلات طبيعية تمكنه ومن خلال اكتساب الفضائل الأخلاقية والإرادية الوصول إلى درجات التعقل التام، وإن اتصف بالرذائل، فقد ((استحال وتغيّر فصار بدل التعقل ذا دهاء وخبث ومكر))[٥].

وبما أن دائرة التعقل محصورة أساساً بالشؤون الإنسانية، لذا فإنّ هناك تمايزاً بين المتعقل والحكيم؛ لأن الحكيم يمتلك أفضل العلوم للتعرف على أفضل الموجودات، أي ذات واجب الوجود، إلا في حالة القول، وبشكل نسبي أن الإنسان

---

١ ـ المصدر نفسه، ص١٢٥.

٢ ـ المصدر نفسه، ص١٣٠.

٣ ـ فصول منتزعة، مصدر سابق، ص٥٥.

٤ ـ المصدر نفسه، ص٥٥ و٥٧.

٥ ـ المصدر نفسه، ص٦١.

وباعتباره أفضل الموجودات في هذا العالم، عندها يمكن إطلاق جواز الأفضلية للحكمة على التعقل[١]. وعلى هذا الأساس، ففي ((آراء أهل المدينة الفاضلة)) يقسّم التعقل إلى قسمين ((التعقل التام)) و((التعقل الناقص)) ويخصّ التعقل التام للحكماء[٢]. وطبقاً لهذا التمايز، فإنّ الفارابي وخلال تحديد شروط ((الرئيس الأول)) في نظامه السياسي، يؤكد على حتمية وجود شرط التعقل التام إلى جوار الحكمة[٣].

وعلى خلاف الحكمة، فإنّ التعقل ليس من خصائص رؤساء المدينة، بل وطبقاً للموضوع وحالاته ونوعه وكميته، فإنّ جميع البشر قادرين على التمتع بالتعقل مع وجود هذا الفارق، إنّه وفي حالة أهمية موضوع التعقل بشكل كبير، فإنّ هناك حاجة إلى وجود تعقل أكبر وأكمل، وإن كان صغيراً وذا أهمية أقل، فإنّ التعقل المختصر يعد كافياً أيضاً. وعلى هذا الأساس فهو يقسم التعقل والمتعقلين إلى ثلاثة أقسام[٤]:

أ ـ **التعقل المنزلي:** وهو عبارة عن الفكر المتعلق بإدارة شؤون المنزل، ولذا يسمى مدبر المنزل بـ((متعقل المنزل)).

وقد ذكر هذا التعقل في ((تحصيل السعادة)) بعبارة ((الفضيلة الفكرية المنزلية))[٥].

ب ـ **التعقل المدني:** ويختص بالفكر والتعقل الخاص بشؤون إدارة المدن، وهو أفضل بدرجات من التعقل المنزلي. ويطلق على مديري وقادة سياسيي المدينة

---

١ ـ المصدر نفسه، ص٦١ ـ ٦٢.

٢ ـ آراء أهل المدينة الفاضلة، مصدر سابق، ص١٢٥.

٣ ـ فصول منتزعة، مصدر سابق، ص٦٦.

٤ ـ المصدر نفسه، ص٥٧.

٥ ـ تحصيل السعادة، مصدر سابق، ص٧٠.

((المتعقلين المدنيين))، وهذا النوع من التعقل يسمى أيضاً ((الفضيلة الفكرية المدنية)).

ج ـ **التعقل الأفضل:** بعد التعقل المدني يذكر الفارابي نوعاً آخر من التعقل هو أفضل وأنسب مما سبق، ويستفاد منه كوسيلة للوصول إلى أفضل العيش والعطاء الإنساني نظير الثروة والعزة والكرامة، وهنّ من وسائل الوصول إلى السعادة. وبعد ذلك يشير الفارابي إلى ثلاثة نماذج من هذا التعقل:

١ ـ التعقل التشاوري: يطلق على هذا التعقل أيضاً بعبارة ((الفضيلة الفكرية التشاورية))، وهي عبارة تطلق على تعقل الإنسان باتجاه شؤون الآخرين، إن كان في إدارة المنزل أو إدارة النظام السياسي وغيرها.

٢ ـ التعقل العدائي: وهو عبارة عن القدرة على استنباط الفكر والرأي السديد لمواجهة العدو، في حالة الدفاع والهجوم.

٣ ـ التعقل الجهادي: ويطلق على هذا التعقل أيضاً عبارة ((الفضيلة الفكرية الجهادية))، وهذا التعقل في الحقيقة يمثل نوعاً من الفكر والتعقل الخاص باستنباط أفضل المكاسب وأجملها فيما يتعلق بالجهاد.

وقد اتضح فيما مضى أن التعقل والمتعقلين قد طرحا في الغالب ضمن التكتّلات الاجتماعية، ولذا ومن المحتمل وخلال المحصلة النهائية ملاحظة اتجاه الفارابي في كتابه ((الملّة)) نحو تبويب التعقل ضمن مجموعة ((المهنة الملكية)) وصناعة القيادة وتفسير التعقل تفسيراً سياسياً محضاً وكالتالي: ((القوة التي يقتدر بها الإنسان على استنباط الشرائط التي يقدر بها الأفعال بحسب ما يشاهد في جمع جمع أو مدينة مدينة أو طائفة طائفة أو واحد واحد وبحسب عارض عارض في مدينة أو أُمّة أو في واحد يسميها القدماء التعقل))[١]. وهذا التعقل لا

١ ـ الملّة، مصدر سابق، ص٥٨ ـ ٥٩.

يمكن تحقيقه إلا من خلال التعرف على مجمل المهنة الملكية فقط، بل لا بد من وجود التجربة الطويلة للأفراد وباقي الحالات الأُخرى.

٣ ـ أصحاب الفكر في الشؤون الهامة:

تضم الفلسفة السياسية للفارابي اصطلاحاً يسمى ((جودة الرأي)) ويتكرر هذا في أكثر آثار هذا الفيلسوف ويلاحظ تداوله في الغالب أيضاً في الموضوعات التي تضم البحوث الفكرية والسياسية، وخاصة في موضوع القادة والرؤساء. وقد ورد تعريف جودة الرأي في كتاب ((فصول المدني)) على النحو التالي: ((إن جودة الرأي تعبر عن ضرورة تحمل الإنسان فكراً سليماً)). وآنذاك يعبر عن مفهوم امتلاك الفكر السليم قائلاً: ((هو أن يكون الإنسان فاضلاً خيراً في أفعاله، ثم أن يكون قد جرّبت أقاويله وآراؤه))[(١)].

ولهذا السبب يتصف هؤلاء الأفراد أصحاب الفكر المجرّب، بـ((مقبولية القول)). وذلك لجهة ملاحظة الصدق والنزاهة المستمرة لديهم، والاشتهار بفضيلة الحكم والرأي والاستشارة النزيهة والسديدة، وعدم الحاجة إلى الدليل لإثبات أقوالهم.

ومن الواضح أن مثل هذا الرأي السديد والحكيم يركن إلى التعقل وفي الحقيقة، ((هذا إذا نوع من التعقل))، ومن ثم وفي شرح المبادئ الأساسية للفكر يشير إلى هذه الشريحة من الفضلاء بالقول: يتفرع أُسس ومبادئ الفكر لدى هؤلاء إلى فرعين: الأول: القضايا المشهورة القائمة على رأي الجميع وعلى الأقل على رأي الأكثرية، والثاني: القضايا المتعلقة بالتجربة والمشاهد الفردية المكتسبة[(٢)].

---

١ ـ فصول منتزعة، مصدر سابق، ص٥٩.

٢ ـ الملّة، مصدر سابق، ص٥٩؛ فصول منتزعة، مصدر سابق، ص٥٩.

ثانياً ـ قسم عمال الحكومة (المقدّرون):

المقـدّرون في النظـام الـسياسي للفـارابي، يـشكلون الجـزء المتـصدي لتنظـيم وتقييم الشؤون الداخلية للمجتمع عل أساس العدالة.

وبعبارة أُخرى، تحمل المسؤوليات التنفيذية للمجتمع الملقاة على عاتقهم من جانب الحاكم[١].

ويعـرّف الفـارابي هـذا القـسم في كتـاب ((فـصول المـدني)) علـى النحـو التـالي: ((المقدّرون هم الحسّاب والمهندسون والأطباء والمنجمون ومن يجري مجراهم))[٢].

ويفسّر الخواجة نـصير الـدين الطوسـي عبـارة الفـارابي هـذه كالتـالي: ((يطلق على الجماعة التي تحافظ على مراعاة تطبيق العدالة بين أهل المدينة من خلال استقطاع ومنح الأموال والعطاءات الواجبة والحض على المساواة والتكافؤ والتسلح بعلوم الرياضيات والحساب والهندسة والطب والنجوم، اسم المقدّرون))[٣].

ويحظـى هـذا القـسم بأهميـة خاصـة وسـط الأقـسام المختلفـة الأُخرى، نظير الثقافية والاقتصادية والعسكرية؛ لجهة خصوصية العمل المناط بهذا القسم والذي لا يـشمل فقـط المدينـة، بـل يتعـدى إلى الأقـسام الأُخـرى أيـضاً. ففـي هـذا القـسم تتحقق أكثر العناصر الاجتماعيـة محورية وجوهريـة وهـي العدالـة التـي تعد أساساً لتوزيع العطاءات المشتركة والمناصب والمهن و((ضمان)) استمرارية العمل والصيانة الاجتماعية ومحاسبة وتنظيم الحقوق الاجتماعية.

ولهذا فقد فرض الفارابي توفير شرط إجراء الحسابات الدقيقة والرياضيات والهندسة والتنبؤ بدرجات الحرارة والبرودة وحرارة الكرة الأرضية وعلم النجوم في مجموعة ((المقدّرين)).

---

١ ـ تحصيل السعادة، مصدر سابق، ص٧٨ ـ ٧٩.

٢ ـ فصول منتزعة، مصدر سابق، ص٦٥.

٣ ـ نصير الدين الطوسي، الأخلاق الناصرية، إعداد: مجتبى مينوي وعلي رضا حيدري، طهران: منشورات خوارزمي ١٩٩٤، ص٢٨٦ (بالفارسية).

ورأى أيضاً ضرورة اتخاذ مجموعة من ((المقدّرين)) مهنة الطب لجهة دراسة الأوضاع النفسية والروحية لأهل المدينة، وللسيطرة على الامراض وتنظيم القوانين واللوائح المتعلقة بها، وفي جميع هذه الحالات ومن أجل تفعيل ورفع القدرة التنفيذية لجميع أركان الحكومة، وعلى الخصوص ((المقدّرين))، فقد أوصى بثلاثة شروط أساسية وهي:

١ ـ التعرف على الكليات (الإلمام بالشموليات):

يمثل إجراء العدالة في أقسام التوزيع وتقسيم العطاءات المشتركة والمهن المدنية وضمان استمرارية العمل والصيانة الاجتماعية دون الإلمام بجميع المهن أمراً في غاية الصعوبة. ولذا يقول الفارابي ومن خلال تأكيده على الإلمام في مجالات الإدارة والعدالة: ((القدرة على معرفة الكليات التي هي أجزاء صناعته على الإطلاق))[١].

ويشير إلى هذا الإلمام (المعرفة) من خلال طرحه ثلاثة محاور أساسية:

أ . **معرفة العدالة:** يعتقد المعلم الثاني بأن الأجزاء المختلفة في أي نظام يمكن ومن خلال ((المحبة)) توثيق الأواصر والارتباط بينها، ودوام ديمومتها عن طريق العدالة[٢]. ومن ثم يتطرق إلى ماهية العدالة فيقول: ((العدل أولاً يكون في قسمة الخيرات المشتركة التي لأهل المدينة على جميعهم، ثم من بعد ذلك في حفظ ما قسم عليهم، وتلك الخيرات هي السلامة والأموال والكرامة والمراتب وسائر الخيرات التي يمكن أن يشتركوا فيها))[٣]. في المجتمع الواحد يتمتع جميع الأفراد بحصة من الخيرات والعطاءات، فإن قل أو زاد يمكن أن يشكل ((ظلماً)): فالقلة تعد ظلماً على صاحب الحق والزيادة تمثل ظلماً للآخرين.

١ ـ الملّة، مصدر سابق، ص٥٨.

٢ ـ فصول منتزعة، مصدر سابق، ص٧٠.

٣ ـ المصدر نفسه، ص٧١ ـ ٧٢.

يقول الفارابي: لربما شكل النقصان في ذلك الحق ظلماً لأهل المدينة الآخرين.

في ((آراء أهل المدينة الفاضلة)) وخلال رده على الآراء الجاهلة حيال مفهوم العدالة يقول: ((الآراء الجاهلة ترى كل ما يطابق الطبائع الحيوانية عدلاً. ((فما في الطبع هو العدل، فالعدل إذا التغالب والعدل، هو أن يقهر ما اتفق منها.. فاستعباد القاهر للمقهور هو أيضاً من العدل وأن يفعل المقهور ما هو الأنفع للقاهر هو أيضاً عدل فهذه كلها هو العدل الطبيعي))(١) . ومن ثم يقول: وهؤلاء يرفضون العدالة الإرادية التي تمثل ((وضع كل شيء في محله)).

في المدينة الفاضلة للفارابي، مثل هذه العدالة مرفوضة بشكل كامل، وأن العدالة الحقيقية تمثل شأناً إرادياً، وهذا يعني كمفهوم شامل ((استعمال الإنسان أفعال الفضيلة فيما بينه وبين غيره أي فضيلة كانت))(٢) . ولذا فأن توزيع العطاءات المشتركة والمحافظة عليها يمثل نوعاً من هذه العدالة.

في كتاب ((الملّة)) وحول تقويم الأفعال في المجتمع، فقد عبر عن العدالة بهذا المفهوم العام ويقول: ((إن تقويم الأفعال التي تتم عبر تعامل أهل المدينة مع بعضهم البعض، يكون على نوعين: ((الأفعال التي يمارسها الإنسان بحق نفسه، والأفعال التي تمارس مع الغير)). وأن تعريف ((العدل في شيء شيء من هذه الأفعال))(٣) يمكن أن يكون صادقاً في كلا مفهومي العدالة.

ب ـ **الإلمام بحقوق أهل المدينة:** في دائرة عمل المقدّرين يتمتع جميع أهل المدينة بالحقوق. والجميع في المجتمع لهم حصة عادلة. ((فإن لكل واحد من أهل

---

١ ـ آراء أهل المدينة الفاضلة، مصدر سابق، ص١٥٧ ـ ١٥٩.

٢ ـ فصول منتزعة، مصدر سابق، ص٧٤.

٣ ـ الملّة، مصدر سابق، ص٤٦.

المدينة قسطاً من هذه الخيرات مساوياً لاستئهاله))[١]. وكما مرَّ سابقاً فأن غصب حق أي فرد يعني تعرضه للظلم والخيانة، بل وتعرض جميع أهل المدينة إلى ذلك الظلم. والمعلم الثاني ومن خلال شرح آرائه المختلفة يشير إلى أن: البعض يعتقد بأن الظلم إذا وقع على أحد فأنه يشمل الجميع، ولذا فإن تخلى هذا الفرد عن حقه، يتطلب آنذاك إنزال العقاب على المعتدي لجهة تضييعه حق الآخرين.

وبناءً على ذلك، فأن تنفيذ العدالة في هذه الدائرة يستلزم الإحاطة الدقيقة والكاملة بحقوق أهل المدينة، في المدينة الفاضلة للفارابي يحق لكل فرد التمتع بعمل مناسب يتلائم مع شخصيته وسمعته الاجتماعية[٢]. ولا يجوز احتكار المناصب المختلفة من لدن شخص واحد؛ لأن كل فرد وبشكل عام يتخصص في أداء عمل معين، وأن ممارسة هذا العمل يؤدي إلى شعوره بالمسؤولية، ومن جهة فإن توزيع المسؤوليات يحتم بالتالي التنفيذ في الوقت المناسب. ولذا لا يجوز منح أكثر من مسؤولية إلى شخص واحد، إلا في حالة عدم ارتكاب التجاوز على حقوق الآخرين أو لوجود ضرورة في هذا العمل[٣].

يتعاطف الفارابي مع منح الحقوق الواسعة لأهل المدينة[٤]. إلا أنه يشير إلى أربع حالات فيما يتعلق بدائرة عمل المقدّرين، وهي:

١ ـ الحقوق الاقتصادية والمالية.

٢ ـ حقوق البيئة والتمتع بالسلامة النفسية والجسمية.

٣ ـ الحقوق المتعلقة بشخصية وكرامة ورفعة الإنسان.

٤ ـ الحقوق المتعلقة بالمكانة والدرجة الاجتماعية والمهنية[٥].

---

١ ـ فصول منتزعة، مصدر سابق، ص٧١.

٢ ـ فصول منتزعة، مصدر سابق، ص٧٤ ـ ٧٥.

٣ ـ المصدر نفسه، ص٧٥؛ الملّة، مصدر سابق، ص٥٢ ـ ٥٦.

٤ ـ راجع موضوع مكانة الشعب في بنية وتركيبة النظام السياسي.

٥ ـ فصول منتزعة، مصدر سابق، ص٧١.

ج - **الإلمام بأوضاع وأحوال المجتمع:** المقدّرون ومن أجل استيفاء حقوق المواطنين على أساس العدالة، فهم في حاجة إلى المعرفة والإلمام الدقيق بأوضاع وأحوال المجتمع الذي يعيشون فيه؛ وذلك لجهة أن تنظيم الحسابات والترتيب النوعي والكمي والشؤون المتقاربة والذي يتم بما يتناسب مع أوضاع المدينة أو الأُمّة أو حتى بالنسبة للفرد الواحد وكذلك للحالات المستحدثة التي تبرز خلال الأزمنة المختلفة في المجتمع، يعد من الضرورات التي لا بد لعمال الحكومة والمقدرون الإحاطة بها(١).

وحول المعارف العلمية والعملية ذات الحاجة في إدارة المجتمع يشير كتاب ((إحصاء العلوم)) إلى ما يلي: ((القدرة على جودة استنباط الشرائط التي تقدّر بها الأفعال والسير والملكات بحسب جمع جمع أو مدينة مدينة أو أُمّة أُمّة وبحسب حال حال وعارض عارض))(٢).

٢ ـ القدرة على التنفيذ:

تنفيذ الأعمال وتنظيم وتقويم شؤون المجتمع لا يمكن أن يتحقق لمجرد المعرفة والتخصص العلمي في هذه المجالات، بل لا بد لعمال الحكومة التمتع بقدرات تنفيذية كافية. ومن أجل تفعيل هذا القسم في المجالات التنفيذية، يتوجب بداية تنظيم وبرمجة البنية الداخلية على أساس السلم الترتيبي، ومن ثم تنشيطه في المجالات الثلاثة التالية(٣):

أ - **التوزيع العادل للحقوق والقيم والمواهب الذاتية والاعمال والنمط الاجتماعي:** فالفرد وإن كان حاكماً للمجتمع فهو غير قادر على تحقيق جميع

---

١ ـ الملّة، مصدر سابق، ص٥٨.

٢ ـ إحصاء العلوم، مصدر سابق، ص٦٦ ـ ٦٨.

٣ ـ فصول منتزعة، مصدر سابق، ص٦٧.

الحالات الآنفة الذكر. ((بل إنما يمكن أن تستعمل وتظهر بالفعل بأن تتوزع في جماعة))[(١)].

ب ـ **تقسيم الأعمال والمهن:** تتجسد إحدى العطاءات الاجتماعية في العمل في المكان والدرجة الاجتماعية الجديرة بالإنسان، وفيما مضى من البحث فقد تم التعريف بتقسيم هذه الأعمال والمهن على أنه عين العدالة؛ لأن لكل فرد الحق وفي إطار السلم الاجتماعي امتلاك حصة بما يتناسب مع شخصيته وتخصصه. ((لكل واحد من أهل المدينة قسطاً من هذه الخيرات مساوياً لاستئهاله))[(٢)]. ولأجل ضمان المساواة والعدالة، يتوجب عدم امتلاك الشخص لأكثر من وظيفة واحدة[(٣)].

ج ـ **المحافظة على حقوق أهل المدينة:** بعد قيام عمّال الحكومة التنفيذيين بتوزيع الحقوق والأعمال والمهن بشكل عادل، فمن الضروري آنذاك المحافظة على هذه الإنجازات أيضاً. لذا وكلما تطرق الحديث إلى التوزيع والتقسيم و((تمكّن في المدينة))، نجد الفارابي وعلى الفور يتجه نحو بحث ((الحفاظ)): ((وحفظها عليهم وحياطتها واحرازها عن أن يداخل شيء من السير الجاهلية))[(٤)]، ومن الطبيعي فإن الحفاظ على هذه الحقوق بحاجة إلى طرق وآليات يعبّر عنها الفارابي ((بالافعال)): ((الأفعال التي بها يحفظ عليهم ما مكن فيهم))[(٥)].

٣ ـ التمتع بالتجربة:

يشير كتاب ((الملّة)) إلى أن إحدى خصائص الاقتدار وقيادة المجتمع تتحدد في قوة ((التعقل)).

---

١ ـ الملّة، مصدر سابق، ص٥٢؛ إحصاء العلوم، مصدر سابق، ص٦٤ ـ ٦٥.

٢ ـ فصول منتزعة، مصدر سابق، ص٧١.

٣ ـ المصدر نفسه، ص٧٤ ـ ٧٥.

٤ ـ الملّة، مصدر سابق، ص٥٦.

٥ ـ المصدر نفسه، ص٥٤ ـ ٥٩.

وقد تم التعبير عن عن هذه القوة في كتاب ((فصول المدني))، ((بالتعقل المدني)) ويقول في تعريفه: ((جودة الروية في أبلغ ما تدبر به المدن))[١] . فهو يعتقد أن قوة التعقل المدني لا يمكن أن تتحقق من خلال الإلمام والقدرة على التنفيذ فقط: ((ليست تحصل بمعرفة كليات الصناعة واستيفائها كلها، لكن بطول التجربة في الأشخاص))[٢] .

وهو بعد ذلك يشير إلى البعض من هذه التجارب بالقول: ((إن تنظيم وترتيب شؤون المجتمع من حيث ((الكمية)) و((النوعية)) و((الظرف الزمني)) وغيرها من الحالات الأُخرى يمكن تحقيقه بشكل أوسع عن طريق التجربة. لذا يتطلب في إدارة المجتمع سياسياً التمتع بالتجربة والتعقل المدني بما يتناسب مع ذلك المجتمع ودائرة النشاط والعمل.

ويشير في ((إحصاء العلوم)) إلى أن ((المهنة الملكية)) وفن إدارة البلاد يتشكل من سلطتين: الأولى، الإطلاع على القوانين العامة في الصناعة المدنية، والأُخرى تتمحور في السلطة التي يكتسبها الإنسان ومنفذ السياسة من خلال التجربة الطويلة في السلوكيات المدنية، وممارسة استغلال الأفعال في الأخلاق ولدى الأفراد في المجتمعات المتفرقة بشكل عملي وبرؤية بعيدة والتي تمنحه قوة التقويم والتخطيط: ((يمكّنها أن تقدّر الأفعال بحسب عارض عارض وحال حال ومدينة مدينة، في وقت وقت))[٣] .

ثالثاً ـ القسم الثقافي:

يعرّف الفارابي هذه المؤسسة على أنها تضم مجموعات نظير: ((الخطباء، المفسرون، الشعراء، البلغاء، المطربون، الموسيقيون، الكتّاب))[٤] ؛ وهؤلاء هم الذين

---

١ ـ فصول منتزعة، مصدر سابق، ص٥٧.

٢ ـ الملّة، مصدر سابق، ص٥٩.

٣ ـ إحصاء العلوم، مصدر سابق، ص٦٦ ـ ٦٧.

٤ ـ فصول منتزعة، مصدر سابق، ص٦٥.

يدعمون حاكم المدينة في مجال الثقافة. وفي ((تحصيل السعادة)) وبعد أن يحدد للرئيس الأول للمدينة الفضائل الأربعة، النظرية والفكرية والخلقية والعملية، يطرح أُسلوبين لترويج ونشر هذه الفضائل والقيم في المجتمع وبما يتناسب مع خصوصيات أهل المدينة، أحدهما برهاني والآخر إقناعي. فيحصر الأُسلوب البرهاني في وظائف القادة والأفراد ذات الارتباط بالعلوم النظرية. في حين يخص الأُسلوب الإقناعي بوظائف الجزء الأعظم من المجتمع ويقول: ((ينبغي أن يكون الذي يستحفظ ما ينبغي أن يعلمه تلك الأُمّة إنسان أو قوم له أو لهم أيضاً بالفعل وعلى جودة تعليمه لتلك الأُمّة ملتمساً بكل ذلك تتميم غرض الرئيس الأول))[(١)].

ويرى الفارابي أن مخاطبي ((ذوو الألسنة)) هم المؤمنون[(٢)]. ويعتقد أنه ومن خلال وجود عناصر كالشعر والخطابة والكتابة والآداب والفصاحة والبلاغة يمكن التاثير على إيمان هؤلاء المخاطبين لذا فهو في ((فصول المدني)) يعرّف هذا القسم على النحو التالي: ((حملة الدين وذوو الألسنة وهم الخطباء والبلغاء والشعراء والملحّنون والكتّاب ومن يجري مجراهم وكان في عدادهم))[(٣)].

ويوضح الخواجه نصير الدين الطوسي في ((أخلاق ناصري)) هذا التعريف بما يلي: ((تسمى الجماعة التي تسعى إلى إيصال عامة الناس والمتواضعين إلى عتبة التكامل ودعوة عامة أهل المدينة إلى فضائل الطائفة الأولى (الفضلاء والحكماء)، بغية نيل الدرجات العلى لمن لديه الاستعداد لتلقي نصائحهم ومواعظهم بذوي الألسنة. وهم أصحاب علوم الفقه والكلام والخطابة والبلاغة والشعر والكتابة))[(٤)].

---

١ ـ تحصيل السعادة، مصدر سابق، ص٨٤ ـ ٨٥.

٢ ـ السياسة المدنية، مصدر سابق، ص٨٦.

٣ ـ فصول منتزعة، مصدر سابق، ص٦٥.

٤ ـ أخلاق ناصري، مصدر سابق، ص٢٨٦.

ولجهة الاختصار سنحاول حصر هذه المجموعة في ثلاث فئات أساسية، وذلك بهدف توضيح اختصاصاتها ومواقعها في هيكلية قسم الثقافة وبنية النظام السياسي.

الفئة الأُولى ـ علماء الدين:

ويطلق الفارابي على هذه الفئة ((حملة الدين)) ويحصرهم في دائرة ((المتكلمين)) و((الفقهاء)) في حين أنه يستبعد أصحاب مهنة ((سن القوانين)) و((المشرعين)) وهما في الحقيقة من مؤسسي المدينة الفاضلة والنظام السياسي، من دائرة ((حملة الدين)). بل ويفضلهما على حملة الدين، مثلما يعتبر تأخر الفقه والكلام عن الدين ((إن صناعة الكلام والفقه متأخرتان عن الملّة.. والملّة تتقدم الكلام والفقه على مثال من يتقدم الرئيس المستعمل للخادم الخادمُ والمستعمل للآلة الآلة))[(١)].

وحول إمكانية البحث بالتفصيل عن أي منهما فالمجال هنا لا يسمح بذلك، لذا فقد اقتصر الأمر على الاختصار وكالتالي:

١ ـ **المتكلمون:** وهم الحماة الذين يقفون على أهبة الاستعداد للدفاع عن حرمة الدين ودفع الشبهات عنه. ويقسم الفارابي هؤلاء في ((إحصاء العلوم)) إلى خمسة مجاميع[(٢)]:

أ ـ مجموعة من المتكلمين في موضوع العقل والوحي، ((يعتقدون بقصور العقل البشري على التعرف حول الوحي))، لذا فهم يفتقدون إلى الوسيلة للدفاع عن الدين وتصحيح آرائه، وأن تصحيح الآراء الدينية يمكن من خلال اتباع طريقتين:

إحداهما: عن طريق حدوث المعجزات الذاتية للدين والآتي به.

---

١ ـ الحروف، مصدر سابق، ص١٣٢.

٢ ـ إحصاء العلوم، مصدر سابق، ص٧١ ـ ٧٧.

والأُخرى: تنحصر في شهادة الأديان والرسل السابقين على صدقه. وعليه، ((ليس ينبغي أن يتفق بعد ذلك في الأشياء والتي حولها مجال للعقول ولا تأمل ولا روية ولا نظر))[١]. ولذا فأن الدفاع عن هذا الدين لا يتم إلا من خلال هاتين الطريقتين.

ب ـ مجموعة أُخرى ترى أن الدفاع عن الدين يتم بداية من خلال البحث عن المضامين وأقوال مسني القوانين والدين، ومن ثم الاستعانة بالمحسوسات والمشهورات والمعقولات، فإن تطابق ذلك مع مضامين النصوص الدينية عندئذ يمكن الاستفادة منه، وإن خالف يجب البحث عن تأويل لهذه المضامين. فإذا تم إزالة الغموض عن طريق التأويل فذاك هو المطلوب، وإن أضحى ذلك عسراً، فيجب البحث عن نفي التناقض بما يتلائم مع النصوص الدينية، وإن كانت المحسوسات في الأُمور الملموسة تعارض المشهورات، فيؤخذ آنذاك بالجانب الأقوى والمطابق لنصوص الدين عند المشاهدة وترك الآخر. وأما إذا تعسر فرض مضامين النصوص الدينية على أي منهما ولم يتم تطابق أي من المجموعتين مع تأويل الدين من جهة، وعدم نفي ما ورد في المحسوسات والمشهورات والمعقولات من جهة أُخرى، ففي هذه الحالة يتطلب من المتكلّم الوقوف بوجه هؤلاء من أجل الدفاع عن الدين، وذلك لأن الدين هو الحق. وأن من جاء به لا يمكن إطلاق الكذب بحقه أو ارتكاب الخطأ باتجاهه. إذن، فمن الأجدر والأنسب اتخاذ علم الكلام للدفاع عن هذا الدين.

ج ـ مجموعة من المتكلمين ترى حدود وظيفتها في الدفاع عن الدين من خلال الكشف عن إشكالات المذاهب المعارضة، وتوظيف شبهات هذه المذاهب كحربة جدال مع الخصوم.

---

١ ـ المصدر نفسه، ص٧٥.

د ـ مجموعة أُخرى من المتكلمين ولجهة كشف ضعف البراهين وقلتها لدى الخصوم تحاول استغلال هذا الضعف كأفضل وسيلة للردع أو دفع الخصوم باتجاه الخوف والرهبة من عاقبة المواجهة.

هـ ـ مجموعة من المتكلمين وبدافع اليقين بصحة الدين لديهم، وبعيداً عن الشك والريبة يسعون إلى الدفاع عن هذا الدين مقابل الآخرين من خلال تحسينه ودفع الشبهات عنه والتغلب على معارضيهم باتباع أساليب وطرق مختلفة وفقاً للغاية تبرر الوسيلة، وإن كان ذلك عبر الكذب والافتراء وقلب الحقائق دون أي وازع يذكر، لجهة أن المعارض إما أن يكون عدواً فعندئذٍ يصح الكذب عليه وقلب الحقائق ضده، وكما هو الحال في الحرب والجهاد. وإما الحكم بجهله دون العداء بسبب ضعف عقله وبصيرته وعدم استغلال حظه من الدين، وفي هذه الحالة وبغية دفعه باتجاه كسب نصيب له من الدين، فلا ضير من الكذب عليه وقلب الحقائق ضده، كما يصح ذات الأُسلوب مع النساء والأطفال.

٢ ـــ الفقهاء: يعتقد الفارابي أن الفقهاء يشكلون أحد العوامل الفاعلة لنمو ورقي الدين، وعلى خلاف المتكلمين فهم دائماً يسعون إلى الدفاع عن حقيقة الدين من خلال الاستنباط والاجتهاد المستمر بما يتناسب مع مقتضيات الزمان والمكان بغية المحافظة على الدين وديمومته[(١)]، لا سيما وأن الشارع المقدس لم يتطرق بشكل مباشر إلى جميع الأحكام المتعلقة بالمسائل الشرعية الموجودة أو المستحدثة. ولذا يجدون الاضطرار إلى استنباط الحكم الشرعي استناداً إلى القواعد والأسس العامة للدين.

ويُعرف المعلم الثاني في ((إحصاء العلوم)) صناعة الفقه بالشكل التالي: ((صناعة الفقه هي التي بها يقتدر الإنسان على أن يستنبط تقدير شيء مما لم

---

١ ـ الملّة، مصدر سابق، ص٥٠ ـ ٥١.

يصرح واضع الشريعة بتحديده على الأشياء التي صرح فيها بالتحديد والتقدير)) [١].

واستمراراً يقول: إنه ولجهة تفرع الدين إلى قسمين ((الآراء)) و((الأفعال))، فأن الفقه أيضاً وتبعاً لذلك يتفرع إلى قسم نظري وآخر عملي. وعلى هذا، ((فصناعة الفقه متأخرة عن الملّة)) [٢]. وتصنف في مرتبة ((الكلام)). الفارابي وفي كتاب ((الحروف)) وبعد اشارته إلى أن: الفقيه وبعد الأخذ بالمبادئ وتمهيدات استنباط الأحكام الفرعية من الشريعة، يقول: إن الفقهاء يمثلون النخبة الفكرية وخواص المجتمع الديني: ((فلذلك صار الفقيه من الخواص بالإضافة إلى ملّة ما)) [٣]؛ وذلك لأن عمل الفقهاء يماثل عمل الفلاسفة، وهم جزء من خواص النخب الفكرية للمجتمع الديني.

ويقسم الفارابي خواص المجتمع إلى ست مجموعات: الفلاسفة والجدليون وواضعو القوانين والسفسطائيون والمتكلمون والفقهاء [٤]. ويخص الفلاسفة والفقهاء بالإضافة إلى منزلتهم العلمية والنظرية بدور القيادة في نظامه السياسي، فيضع الفلاسفة في مرتبة ((الرئيس الأول))، والفقهاء في مرتبة ((الرؤساء التابعين))، (الرئيس التقليدي، الرؤساء التقليديون والرؤساء الأفاضل).

وكما مر سابقاً، فهو على هامش شروط الفقهاء، يسعى إلى فصل التفقه من دائرة الفقه المصطلح الشائع في عصره، ويحدد الشمولية في ثمانية شروط أساسية:

١ ـ الإطلاع على شمولية الشريعة.

٢ ـ الإطلاع على مقتضيات عصر واضع الشريعة.

---

١ ـ إحصاء العلوم، مصدر سابق، ص٦٩ ـ ٧٠.

٢ ـ الحروف، مصدر سابق، ص١٣٢.

٣ ـ المصدر نفسه، ص١٣٤.

٤ ـ المصدر نفسه، ص١٣٢ ـ ١٣٤.

٣ ـ الإطلاع على الناسخ والمنسوخ في الشريعة.

٤ ـ التعرف على لغة واضع (مسن) الشريعة.

٥ ـ التعرف على نمط وتقاليد عصر واضع الشريعة.

٦ ـ التعرف على استخدامات واستعارات عصر لغة الخطاب.

٧ ـ الإطلاع على مشهورات عصر لغة الخطاب.

٨ ـ التعرف على أنواع الرواية والدراية[١].

فإذا استقر الفقيه في منصب ((الولاية)) وقيادة الأُمّة، فعلاوة على الشروط الآنفة الذكر، يجب أن يتمتع بقدرة الهداية والإرشاد وقيادة جميع أهل المدينة أيضاً. هذا بالإضافة إلى تمتعه بقدرة بدنية كافية للمواجهة والجهاد ضد الأعداء، والحكمة اللازمة لإدارة النظام السياسي والإدارة المنطقية والعلم بزمانه[٢].

الفئة الثانية ـ الخطباء:

يعتقد المعلم الثاني أن حاكم المدينة يجب أن يتحمل مسؤولية وظيفة التعليم الشامل، وبسط الفضائل والقيم الدينية والأخلاقية في المجتمع، ولعدم قدرته بمفرده على تنفيذ هذه الوظائف، لذا فهو يسعى إلى نقل مسؤولية هذه الوظائف لمجاميع التفويض لأجل تحقيق الأهداف الوطنية للمدينة[٣]. ومن بين هذه المجاميع يمكن الإشارة إلى مجموعة ((الخطباء)) والوعاظ، وبغية توضيح ماهية هذه الفئة ومفهوم الخطابة وأساليبها المختلفة، فقد قام المعلم الثاني بتأليف كتاب

---

١ ـ الملّة، مصدر سابق، ص٥٠ ـ ٥١.

٢ ـ تحصيل السعادة، مصدر سابق، ص٧٧ ـ ٨٣؛ آراء أهل المدينة الفاضلة، مصدر سابق، ص١٢٩؛ فصول منتزعة، مصدر سابق، ص٣١؛ الملة، مصدر سابق، ص٥٠؛ إحصاء العلوم، مصدر سابق، ص٧١ ـ ٧٢.

٣ ـ الملّة، مصدر سابق، ص٥٢.

((الخطابة))[١]، فهو في مختلف أنواع آثاره السياسية والمنطقية يتطرق إلى بحث هذه الصناعة (المهنة) والتي يعرّفها بالصناعات القياسية[٢] القادرة على إقناع المخاطبين بشكل فاعل[٣].

والخطباء في الحقيقة يمثلون مجموعة من العلماء الساعين إلى إقناع الناس بالحكمة والموعظة، وبتعبير الفارابي ((جودة التخييل)) و((جودة الإقناع))[٤]، وإيجاد وتبلور وإشاعة الثقافة العامة والفضائل والقيم الأخلاقية في النفوس. ويشير في كتاب ((الملّة)) وقياساً إلى وجود الأدلّة البرهانية (الثبوتية) في الدين قائلاً: ((وكانت الملّة الفاضلة ليست إلاّ للفلاسفة فقط))[٥].

ومن أجل توثيق وتصحيح الآراء الدينية لهؤلاء يشير: ((صار الخطابة لذلك السبب عظيم الغناء في أن تصحح به آراء الملّة عند المدينين وتنصر به ويدافع عنها وتمكّن في نفوسهم وفي أن تنصر به تلك الآراء إذا ورد من يروم مغالطة أهلها بالقول وتضليلهم ومعاندتها))[٦].

في هذه العبارة يضيف للخطباء مهمة القيام بدور ((المتكلم)) أيضاً، أي أن الخطيب لا يؤدي فقط وظيفة إلقاء الخطبة، بل إنه ومن خلال الاستدلال ((بالسنن المدونة))[٧] يسعى إلى تجذير الأسس الدينية ونفي شبهات المعارضين أيضاً.

---

١ ـ تم تحقيق كتاب ((الخطابة)) من قبل الدكتور محمد سليم سالم، ونشر من قبل الهيئة المصرية العامة للكتاب في عام ١٩٧٦.

٢ ـ توطئة، مصدر سابق، ص٥٦.

٣ ـ الخطابة، مصدر سابق، ص٧.

٤ ـ أبو نصر الفارابي، تلخيص النواميس، تحقيق الدكتور عبدالرحمن بدوي، مؤسسة الدراسات الإسلامية بجامعة مك كيل في كندا بالتعاون مع جامعة طهران عام ١٩٧٤، وأيضاً: فصول منتزعة،مصدر سابق، ص٦٣.

٥ ـ الملّة، مصدر سابق، ص٤٧.

٦ ـ المصدر نفسه، ص٤٨؛ رسالة في أعضاء الحيوان، مصدر سابق، ص٨٢.

٧ ـ الخطابة، مصدر سابق، ص٣٦.

وإجمالاً تحظى آثار الخطابة لدى الفارابي بأهمية خاصة ويخصها بهدفين فيقول: ((الخطابة تعبر عن القدرة على التحدث بعبارات يمكن من خلالها التطرق إلى جميع الموضوعات ذات التأثير الإيجابي أو السلبي باتجاه الإقناع السليم والقبول الكامل لدى المخاطب، بغية استفادة الإنسان الفاضل منها في عمل الخير، والإنسان الماكر في عمل الشر))[١].

الفئة الثالثة ـ الشعراء والمطربون والموسيقيون والكتّاب:

ينظر الفارابي بإيجابية إلى الشعر والموسيقى والتأليف وحتى الغناء، ويعتقد أن أحد أهم الطرق لإشاعة القيم والفضائل الأخلاقية والدينية في المجتمع تكمن في ((جودة التخييل)) ومن خلال هذا الطريق يمكن التأثير على عواطف وأحاسيس الناس، وأساساً فإن ((حب وبغض)) الناس قائم على مبدأ التخييل وليس على الفكر والتأمل. ولذا يمكن من خلال الشعر والموسيقى والألحان التأثير على العواطف والأحاسيس.

وجاء في ((فصول المدني)): إن ((كثيراً من الناس إنما يحبون ويبغضون الشيء ويؤثرونه ويجتنبونه بالتخيل دون الرويّة، إما لأنه لا رويّة لهم بالطبع أو أن يكونوا أطّرحوا في أُمورهم، والأشعار كلها إنما استخرجت ليجود بها تخييل الشيء))[٢].

ولا شك أن ترشيد التخييل بشكل عام في المجتمع يعد من أولويات وظائف حكام المجتمع. وفي ((تحصيل السعادة)) يقسم الفارابي وظيفة الحكام التعليمية والدعائية إلى قسمين: ((النظرية والعملية))، ويعرّف مخاطبي هذين القسمين، إما بالخواص، فيكون إدراكهم عن طريق التعقل والأدلة، وإما بالعوام (عامة الناس) فيجب تعليمهم عن طريق ((جودة الإقناع)) و((جودة التخييل)). فهو يشير في القسم النظري إلى ما يلي: ((فإن تلك ينبغي أن يفهم العامة مثالاتها وتمكّن في نفوسهم

---

١ ـ فصول منتزعة، مصدر سابق، ص٦٢ ـ ٦٣.

٢ ـ فصول منتزعة، مصدر سابق، ص٦٤.

بطريق الإقناعات)) [(١)] . وفي ((السياسة المدنية)) يطلق الفارابي على عامة الناس (العوام) اسم ((المؤمنين)) [(٢)] ، وفي ((الملّة)) يرى الفارابي أن مهمة الإقناع الصعبة لتعليم هؤلاء لا يمكن حصرها إطلاقاً في إطار مسؤولية الفرد الواحد وهو ((رئيس المدينة))، ولذا فهو يعتقد أن هذه المهمة يجب تفويضها من قبل الحاكم إلى أحد المجاميع [(٣)] .

وفي ((فصول المدني)) يطلق على هذه المجموعة اسم ((ذوو الألسنة)) ويقول: ((ذوو الألسنة وهم الخطباء والبلغاء والشعراء والملحّنون والكتّاب ومن يجري مجراهم وكان في عدادهم)) [(٤)] . وفي كتاب ((الموسيقى الكبير)) يقدم الفارابي بحثاً تفصيلياً حول الموسيقى والشعر والغناء. فيما يلي خلاصته:

((في صناعة الشعر [(٥)] تم الإشارة إلى أن الكلام الشاعري وبشكل ما قد يجسد جميع الأشياء التي من الممكن أن يحيط به علم الإنسان، وقد تبقى البعض في هذه الأشياء على وتيرة واحدة باستمرار، والبعض الآخر منها قد تتغير باستمرار، وهذه الفئة الأخيرة وعلى الخصوص إما تشمل الأشياء التي يتحكم الإنسان بأدائها وهي ((الأشياء الإرادية)) القادرة على خلق ((الأشياء غير الإرادية)) لدى الإنسان. وهذه الأشياء قد تشمل الأشكال والأخلاق والعادات والأفعال

---

١ ـ تحصيل السعادة، مصدر سابق، ص٧٩.

٢ ـ السياسة المدنية، مصدر سابق، ص٨٦.

٣ ـ الملّة، مصدر سابق، ص٥٢.

٤ ـ فصول منتزعة، مصدر سابق، ص٦٥.

٥ ـ للفارابي رسالة بعنوان ((جوامع الشعر))، حققها وعلق عليها الدكتور محمد سليم سالم في عام ١٩٧١، ونشرت من قبل منشورات ((إحياء التراث الإسلامي)) في دولة الإمارات العربية المتحدة، كملحق لكتاب ((تلخيص كتاب أرسطوطاليس في الشعر لابن رشد))، كما قام الدكتور محمد تقي دانش بجوه بتحقيق الرسالة المذكورة ونشرتها المكتبة العامة لآية الله المرعشي النجفي في مدينة قم المقدسة، تحت عنوان ((المنطقيات عند الفارابي)).

والانفعالات والحالات النفسية أو الأوضاع الجسمية أو الأشياء الخارجية، وجميع الأشياء التي تعبر عن ((الخير والشر)) لدى الإنسان.

هذه الحالات بعضها تنسب إلى ((النفس)) والبعض الآخر ترتبط ((بأعضاء الجسم)) وما بقي فهو خارج عن هاتين الحالتين وعلى الخصوص الموضوعات المتعلقة ((بالكلام الشاعري))، وهي الأشياء التي تنسب إلى النفس والجسم. إلا أنه كيف يمكن لهذه الأشياء أن تعبّر عن موضوع ((الكلام الشاعري))(النرجسية) والاستفادة منها، فقد تم توضيح ذلك في موضوع صناعة الشعر. أما الألحان والأغاني فيقترنان أكثر ((بالكلام الشاعري)) بالرغم من أن الكثير من الناس ينظرون إلى الشعر على أنه كلام موزون فقط.

ومن ثم يقسم الفارابي ((الكلام الشعري)) إلى قسمين:

١ ـ **الموضوعات الجادة**: وهي أن جميع الأشياء التي تساهم في وصول الإنسان إلى الكمال تعد من الفوائد، أي أنها تستخدم للوصول إلى السعادة الإنسانية القصوى، وأن النزهة والتسلية ما أن ساهمتا في وصول الإنسان إلى أداء الأعمال الجادة فذلك سيؤثر وبشكل فاعل على إنسانية وكمال الآدمي. وهنا تكمن أهمية وفائدة الكلام الشاعري.

٢ ـ **موضوعات التسلية**: الكثير من البشر يسعون إلى استغلال ((الكلام الشاعري)) للترفيه عن النفس والتلذذ بعيداً عن السعادة الإنسانية، بل للنزهة والتسلية باتجاه اللهو والضرر المانع لسعادة الإنسان الحقيقية. ولهذا فقد أضحت الألحان والكلمات الشاعرية في نظر الأفراد الذين يؤمنون بالتخييل عاملاً للانحطاط، بل إن الكثير من الأديان الإلهية دعت إلى اجتناب ذلك. الفارابي وفي نهاية بحثه ومن خلال توصياته بالعودة إلى صناعة الشعر، يعتقد بمنطقية هذه الصناعة ويقول: ((الوقوف على أهمية كل قسم من أقسام الشعر فيما يتعلق بالإنسان يقع على عاتق الصناعة المدنية))[١].

١ ـ الموسيقى الكبير، ترجمة الدكتور آذرتاش آذرنوش، مصدر سابق، ص٥٦١ ـ ٥٦٤.

وفي ((فصول المدني)) وفيما يتعلق بإدارة المدن وعمارتها وإصلاح سيرة أهل المدينة يقول: ((الهدف النهائي لجميع الأشعار يكمن في تحسين قوة التخييل لدى الإنسان))، ويقسمه إلى ستة أنواع، ثلاثة منها محمودة وثلاثاً أُخر مذمومة. فأما الأنواع المحمودة فهي عبارة عن:

أ ـ نوع يهدف إلى إصلاح قدرة النطق لدى الإنسان، بغية سوق أفعاله وأفكاره نحو الهداية وأداء الأعمال الحسنة ودرك الفضائل والاندفاع نحو أداء عمل الإحسان وتمجيده، وفي المقابل نبذ عمل السيئات وتحقيره.

ب ـ نوع يهدف إلى إصلاح وتقويم النتائج السلبية المنسوبة إلى القوى الناتجة عن الأعراض النفسية للحد وإصلاح حالة الإفراط والتفريط، وتتمثل هذه الأعراض في: الغضب، والعنف النفسي، والقساوة، والشهامة، وسوء الخلق، وحب الكرامة، والغلبة، وغيرها، ودفع أصحاب هذه الصفات إلى أداء الأعمال الحسنة.

ج ـ ونوع يهدف إلى إصلاح وتقويم الأعراض المنسوبة إلى الضعف ومماشاة الأعراض النفسية وهي عبارة عن: الشهوات، واللذات الدنيئة، ونعومة وشفافية النفس، والحرص، والخوف، والأنين، والهموم، والحياء، والهدوء، وغيرها، وإصلاح حالة الإفراط والتفريط بغية الوصول إلى حدود الاعتدال وسوقها باتجاه الأعمال الحسنة.

ومن ثم يقول: ((وفي مقابل هذه الأنواع هناك ثلاثة أنواع أُخرى من الشعر مذمومة لها تأثير فاسد ويؤدي إلى فصل وإبعاد الممارسات والسلوك البشري عن الاعتدال، والاتجاه بهذه الأعمال نحو الإفراط، ودون شك فأن أنواع الألحان والأغاني ذات العلاقة بالأشعار وأقسامها أيضاً تعادل وتساوي الأنواع الستة من الشعر))[١].

---

١ ـ فصول منتزعة، مصدر سابق، ص٦٤ ـ ٦٥.

رابعاً ـ القسم الاقتصادي:

الكثير من الأفراد الذين اتهموا الفارابي بصاحب العقيدة غير الواقعية والبعيدة المنال، وتصوروا نظامه السياسي وكأنه الفردوس الموعود، وعدم تلوث قاطنيه من الملائكة بمال الدنيا وزخارفها، يرون رئيس المدينة الفاضلة مخلوقاً إلهياً صامداً أمام بريق الدرهم والدينار وغير حريص على تناول المأكولات والمشروبات والنكاح. فالدنيا في نظره لا تساوي شيئاً، بل هي الذلة والحقارة. ولذا فهم لا يرون ضرورة لطرح القضايا المالية والاقتصادية في رأي المعلم الثاني.

وكما تم ذكره مراراً في الفصول المختلفة، أن الحقيقة تشير إلى أن نوع التوجه إلى فكر الفارابي، لا يمثل سوى الظلم بعينه والجفاء الذي لا يغفر، وبلا شك فهو نابع من النظرة السطحية والساذجة لأصحاب هذا التوجه؛ لجهة فقدان الإدراك لديهم عن ماهية القسم الأعظم من وصايا الفارابي المتعلقة أساساً بالقضايا المالية[(١)]. لا سيما وأن الفضائل، والنتاج الفكري، والأخلاقي، والعملي، والاهتمام بالبحوث الاقتصادية نظير: الانتاج[(٢)]، والاستهلاك[(٣)]، وتوزيع الأموال، والعطاءات المشتركة[(٤)]، ومسائل الخراج والزكاة[(٥)]، والاهتمام بالمكاسب والنتاج الاقتصادي والتجاري[(٦)]، وقضايا بيت المال، وكيفية النفقات[(٧)]، والعدالة

١ ـ رسالة ((وصايا يعم نفعها)) صدرت تحت عنوان ((السياسة)) بالفارسية وقد قام الكاتب بترجمتها، راجع في ذلك: فصلية العلوم السياسية، جامعة باقر العلوم، السنة الثانية، العدد التاسع.

٢ ـ السياسة، مصدر سابق، ص٢٦.

٣ ـ تحصيل السعادة، مصدر سابق، ص٧٢ ـ ٧٤.

٤ ـ إحصاء العلوم، مصدر سابق، ص٤ ـ ٦٥.

٥ ـ شرح رسالة زينون الكبير اليوناني، مصدر سابق، ص٨؛ تلخيص النواميس، مصدر سابق، ص٧١ ـ ٧٢.

٦ ـ فصول منتزعة، مصدر سابق، ص٦٦.

٧ ـ المصدر نفسه، ص٧٦.

الاقتصادية[(١)]، وغير ذلك، تعد من الجزء الأهم من وظائف حاكم المدينة.

ووفقاً لذلك، وعلى الرغم من التصور الخاطئ الذي ذكرناه، ومن خلال قليل من التأمل في المنظومة السياسية للفارابي يتضح جيداً مكانة القضايا الاقتصادية وأهميتها في طروحاته.

ومن الأهمية بمكان الإشارة إلى أن أحد المعايير المهمة التي يمكن من خلالها تجسيد أي نظام مطلوب ومتمايز عن الأنظمة الأُخرى يتحدد في القضايا المالية وليس فقط في التركيز على المسائل العقائدية والقيم. فهو يرى المدينة الضرورية عين النذّالة والبخل، والمجمعات الأُخرى غير فاضلة لتدهورها اقتصادياً، ويعتقد أن ((هذه الرئاسات تشرى شراءً بالمال))[(٢)].

وبهذه المقدمة تتضح الصورة الإجمالية للأهمية القصوى بمكانة ومنزلة الاقتصاد السليم والقضايا المالية في نظر الفارابي. فهو في تعريف الصناعة المالية في نظامه السياسي يقول: ((الصناعة التي ترأس الصناعة المالية في المدينة هي الصناعة التي إنما يبلغ غرضها من المال باستعمال الصنايع الجزئية في اكتساب الأموال))[(٣)].

ومن ثم وخلال توضيحه لأنواع ومجاميع المشرفين على الاقتصاد والمالية للمدينة فيقول: ((الماليون هم مكتسبو الأموال في المدينة مثل الفلاحين والرعاة والباعة ومن جرى مجراهم))[(٤)]. ولذا ((الماليون)) في فكر الفارابي ليسوا مهنيين مبعثرين وغير منظمين، بل ومن خلال تماثلهم وتشبيههم بأعضاء جسم الإنسان وعلى الخصوص القوة المغذية، فأن القسم المالي وفي سياق تكامل هدف النظام

١ ـ المصدر نفسه، ص٧١ ـ ٧٣.

٢ ـ السياسة المدنية، مصدر سابق، ص١٠١.

٣ ـ تحصيل السعادة، مصدر ساق، ص٧٤.

٤ ـ فصول منتزعة، مصدر سابق، ص٦٥ ـ ٦٦.

السياسي يتمتع بموقع وأهمية أساسية.

وفي رسالة ((في أعضاء الحيوان)) ومن خلال فرضية، تماثل بنية المدينة ومكانة جميع الأقسام السياسية والاقتصادية والثقافية والعسكرية بأعضاء جسم الكائن الحي فيقول: ((على مثال ما عليه المدينة الفاضلة التي قوامها برئاسة واحدة ترأس فقط ولا تخدم أصلاً ولا يرأس أحد غيره، ومنها طوائف تخدم فقط ولا ترأس وطوائف متوسطة تخدم ذلك الواحد وترأس من دونها))[١]. أي أن المدينة الفاضلة ونظامها السياسي تتمتعان بثلاث مستويات وهي:

١ ـ طبقة الرؤساء: ووظيفة هذه الطبقة تتحدد في أداء مهام الرئاسة فقط، دون رئاسة أحد عليهم.

٢ ـ طبقة الخدام: وظيفة أفراد هذه الطبقة تتحدد في تقديم الخدمات فقط، وعدم التمتع بأي نوع من الرئاسة.

٣ ـ الطبقة المتوسطة: وظيفة أفراد هذه الطبقة تتحدد فقط في إطاعة الرؤساء، ورئاسة المرؤسين دونهم.

الفارابي في نظام سلّمه الترتيبي يترك أغلب أعباء المجتمع على كاهل الطبقة المتوسطة، وفي الحقيقة فأن الحاكم وقادة المجتمع ينفذون جميع الأحكام الحكومية في المجتمع من خلال وَعَوْن هذه الطبقة، و((الرئيس بعد أن يرتب هذه المراتب فإنه متى ما أراد بعد ذلك أن يحدد وصية في أمر أراد أن يحمل عليه أهل المدينة أو طائفة من أهل المدينة وينهضهم نحوها أوعز بذلك إلى أقرب المراتب إليه))[٢].

وبذلك تتمتع الطبقة الثالثة بأقسام متنوعة قادرة على إعانة رئيس المدينة في إدارة شؤون أي جزء من أجزاء المجتمع من خلالها. ((مثل أن يدبر أمر الأموال التي يحتاجون إليها بالقوة الثالثة التي فيه))[٣]. ومما يذكر أن هذه السلطة والتي

---

١ ـ رسالة في أعضاء الحيوان، مصدر سابق، ص٨٣.

٢ ـ السياسة المدنية، مصدر سابق، ص٨٥.

٣ ـ رسالة في إعضاء الحيوان، مصدر سابق، ص٨٣.

يطلق عليها اسم ((الماليون)) تتمتع في داخلها بتشكيلة تماثل بنية المدينة الفاضلة، أي بمعنى وجود ((رئيس على قسم الاقتصاد وفي الأسفل هناك الأقسام الخدمية البحتة وفي الوسط وجود البنية التنفيذية والأساسية للاقتصاد))[١]. في هذا القسم يتم التخطيط للدخل والإنتاج والتوزيع العادل[٢]، وتحديد مصادر الدخل والمصروفات، وفي النهاية الاشراف والتدقيق في السبل الكفيلة لتحقيق هذه الأهداف ودون المساس بالقيم والمبادئ خلال العمل على رفع مستويات الإنتاج واستغلال الإمكانات الذاتية من أجل المنفعة العامة والإشراف على أنواع الأعمال والصناعات والتجارة والاهتمام بأساليب العمل والتجارة السليمة للحصول على الثروات والدخل المطلوب بالطرق المنطقية. وكذلك الموازنة بين الدخل والمصاريف من خلال الاهتمام في نوعية المصروفات والتكاليف))[٣].

خامساً ـ القسم العسكري والحربي:

في بنية النظام السياسي لدى الفارابي وبهدف توثيق وتعميق الفضائل وإشاعة القيم وتقسيم الأعمال والصناعات وتوزيع السلطات والإمكانات في الداخل والحفاظ على كامل النظام أمام الأعداء في الخارج، فقد تم الإحاطة بتشكيل جيش وبناء قوة عسكرية. فهو يعتقد أن أي نظام حتى في المدينة الفاضلة، قد لا يحظى بالقبول أو الخضوع لأوامر الحكومة والنظم السياسية والاجتماعية من جانب الجميع، ومن الطبيعي أن يقف بعض أهالي المدينة إلى جانب الحكومة وتقديم الدعم والعون لها مهما كانت الظروف وبشكل طوعي وتلقائي بغية نصرتها في طريق السعادة، والبعض الآخر وهم ((المتمردين المعتاصين من أهل المدن والأُمم

١ ـ فصول منتزعة، مصدر سابق، ص٦٧.

٢ ـ تحصيل السعادة، مصدر سابق، ص٧٢ ـ ٧٤.

٣ ـ السياسة، مصدر سابق، ص٢٦.

الذين ليسوا ينهضون للصواب طوعاً من تلقاء أنفسهم ولا بالأقاويل))[(١)].

وبناءً على ذلك ومن أجل رفع الوعي وتقويم المعتقدات السياسية لأهل المدينة ((والمدنيون))، يسعى الفارابي إلى طرح موضوع التعليم الشامل على المستويين العالي والعام.

فهو في تعريف التعليم يقول: ((التعليم هو إيجاد الفضائل النظرية في الأُمم والمدن))[(٢)]. إلا أن الفارابي في فلسفته السياسية لا يرى التعليم لوحده كافياً، إلا من خلال تقارنه ((بالتاديب)) والتربية. وفيما يخص مفهوم التأديب، فقد جاء ما يلي: ((التأديب هو طريق إيجاد الفضائل الخلقية والصناعات العملية في الأُمم... والتأديب هو أن تعوّد الأُمم والمدنيون الأفعال الكائنة عن الملكات العملية وبأن تنهض عزائمهم نحو فعلها وأن تصير تلك وأفعالها مسؤولية على نفوسهم ويجعلوا كالعاشقين لها))[(٣)].

ومن الطبيعي أن لا يتصف جميع أفراد المجتمع في قسم التأديب بمستوى واحد من ردود الأفعال الإيجابية والمتشابهة، ومن الممكن عدم انصياع البعض لأوامر الحكومة، وقد يتمرد البعض الآخر عن الاستجابة للتأديب. وعلى هذا الأساس فقد جزّأ الفارابي أُسلوب التأديب إلى جزأين. إقناعي واضطراري، ولأجل أداء هذه المسؤولية في الجزأين المذكورين يرى وجوباً حضور أفراد قادرين على تنفيذ أوامر حاكم المدينة، ((يلزم ضرورة أن يكون من يستعملهم من أهل الصنايع في تأديب الأُمم وأهل المدن طائفتين أوليتين، طائفة يستعملهم في تأديب من يتأدب منهم طوعاً، وطائفة يستعملهم في تأديب من سبيله أن يؤدب كرهاً...))[(٤)].

---

١ ـ تحصيل السعادة، مصدر سابق، ص٨٠.

٢ ـ المصدر نفسه، ص٧٨.

٣ ـ المصدر السابق نفسه.

٤ ـ المصدر نفسه، ص٨٠.

يشير الفارابي إلى أن هذين النوعين من التأديب يتحركان باتجاه واحد ولأهداف وغايات واحدة، ووفقاً لهذه الفلسفة يتوصل الفارابي إلى ضرورة إيجاد وإنشاء الجيش للحفاظ على المدينة وحمايتها[١]. بعض الباحثين يرجع اهتمام الفارابي بقسم الجيش والمحاربين إلى وظيفة والده في الجيش، حيث كان يشغل منصب قائد القوات[٢].

وبالرغم من وضوح تأثير ذلك على نفسية الفارابي، إلاّ أن الحقيقة تشير إلى توصل الفارابي وخلال فرضية منطقية في فلسفته إلى ضرورة تحقيق هذا الأمر، ففي ((تحصيل السعادة)) وبعد تقسيمه الفضائل الفكرية في المجتمع إلى ثلاثة أقسام:

١ ـ الفضائل الفكرية المنزلية.

٢ ـ الفضائل الفكرية الجهادية.

٣ ـ الفضائل الفكرية المشهورة.

يعتقد الفارابي أن رئيس وحاكم المدينة قادر ومن خلال دعم العسكريين المساعدين له في ((وزراة الحرب والدفاع)) واستقلال الفضيلة الفكرية، على القيام بمهام التخطيط للقسم الجهادي ولفترات قصيرة، ومتوسطة، وبعيدة المدى، واستراتيجية. ولذا فهو يؤكد ضرورة أن يتصف ((قادة الجيش)) و((صاحب الجيش)) بالفضيلة الفكرية: ((إن صاحب الجيش ينبغي أن تكون له فضيلة خلقية إذا أراد أن يوفي فعلها استعمل الفضايل التي في المجاهدين من جهة ما هم مجاهدون مثل أن تكون شجاعته شجاعة يستعمل بها أفعال الشجاعات الجزئية التي في المجاهدين))[٣].

---

١ ـ المصدر السابق نفسه.

٢ ـ راجع: ج. ت. ديبور، مصدر سابق.

٣ ـ المصدر نفسه، ص٧٣.

ولأن الفارابي يخصص لحاكم المدينة منصب قائد الجيش، ففي جميع نظمه السياسية يحدد أحد الشروط الأساسية لهذا المنصب بتمتع هذا القائد بسلامة الجسم والقدرة البدنية اللازمة للقتال وقيادة المحاربين[١]، فهو يطرح مراراً ضرورة تمتع القائد الفاضل بالقدرة على الجهاد: ((القدرة على الجهاد ببدنه))[٢].

أما فيما يتعلق بحقيقة اقتدار الجيش فهو يعتقد بوجود ثلاثة عوامل مؤثرة على رفع مستوى الاقتدار وهي:

١ ـ أن يرتبط اقتدار الجيش في الوهلة الأُولى على حجم قوة واقتدار القادة السياسيين.

٢ ـ وجود استراتيجية وحكمة وخطط عسكرية خاصة بكيفية استغلال المعدات الحربية والمقاتلين لمواجهة الأعداء.

٣ ـ ضرورة التمتع بالفضائل الفكرية بالنسبة إلى الجنود الذين يتحملون مسؤولية القيام بمهام الحفاظ ونشر النظام وتطبيق القانون في المجتمع.

ولذا، فهو يجزّئ القسم الجهادي إلى قسمين: مجموعة تتحمل مسؤولية الحرب والدفاع لمواجهة الأعداء من الخارج، والأُخرى تتحمل مسؤولية الحفاظ والإشراف على النظام الداخلي وتثبيت القانون: ((والمجاهدون هم المقاتلة والحفظة ومن جرى مجراهم وعُدّ فيهم))[٣].

وفي ((فصول المدني)) يصل الفارابي وخلال بحثه لموضوع ((المجاهدين)) إلى دراسة ظاهرة الحرب والجهاد فيشير إلى وجود (١١) نوعاً من الحروب، ومن أجل الاختصار نكتفي فقط بذكر العناوين وكالتالي:

١ ـ الحرب الدفاعية أمام الاعداء الذين يهاجمون الوطن من الخارج.

---

١ ـ آراء أهل المدينة الفاضلة، مصدر سابق، ص١٢٧ ـ ١٣٠.

٢ ـ فصول منتزعة، مصدر سابق، ص٦٦.

٣ ـ المصدر نفسه، ص٦٥.

٢ ـ الحرب العادلة من أجل إعادة حقوق المجتمع من المحتلين.

٣ ـ الحرب ضد قوم بغية دفعهم باتجاه تحقيق الخير والصلاح لجهة غفلتهم عن ذلك، وعدم الاستجابة لنصائح الآخرين.

٤ ـ الحرب مع العبيد الذين يحملون صفة العبد، ولا ينصاعون إلى أداء الأعمال والوظائف المناطة بهم.

٥ ـ الحرب ضد الأفراد في الخارج، والذين يمتنعون عن أداء حقوق أهل المدينة، وهي على نوعين، أما من أجل الحصول على الحقوق أو إرغام العدو على رعاية العدل والإنصاف.

٦ ـ الحرب ضد مرتكبي الجرائم بغية الحد من جموح هذه الظاهرة واتخاذ العبرة من ارتكاب الاعتداء والجريمة.

٧ ـ الحرب بهدف القضاء الكامل على الأعداء الذين يسببون الأضرار للناس والأذى لأهل المدينة.

جميع الحالات أعلاه تعد من الحروب العادلة. إلا أن الفارابي يطلق على أربعة أنواع أُخرى من الحروب عبارة ((الجائرة)) وهي:

٨ ـ الحرب التي يبغي الرئيس من ورائها السلطة والتسلط، فيحارب قوم بغية إذلالهم وإخضاعهم والطاعة والانقياد له بشكل أعمى: ((فتلك حرب جور)) [١].

٩ ـ الحرب الرامية إلى التسلط على الآخرين وإذلالهم.

١٠ ـ الحرب الرامية إلى الانتقام والتشفي وإطفاء الغضب الذي أوجده العدو لدى المحاربين.

١١ ـ الحرب الهادفة إلى السيطرة والنشوة بالنصر على الآخرين، والتي تؤدي وبشكل ما إلى حصد ضحايا أبرياء دون ذنب يذكر.

---

١ ـ المصدر نفسه، ص٧٧.

الفصل الثالث عشر

بنية النظام السياسي عند الفارابي (٣)

ثالثا ـ الجماعات المعارضة:

نحن نعتقد أن النظام السياسي أو ما يعرف بـ ((المدينة الفاضلة)) التي يطرحها الفارابي، يعتبر نظاماً ديناميا يتضمن في داخله تعاملاً وسمواً يسير به نحو الكمال والسعادة. وبما أنه ـ أي الفارابي ـ يرى استعدادات الإنسان متفاوتة وأسلوب الإدراك للآراء والأُمور المشتركة في المدينة الفاضلة مختلف من شخص إلى آخر، لذلك فمن الممكن أن تظهر في المجتمع معارف متفاوتة ومتباينة، وأن توجد مسالك ومذاهب مختلفة ومتعددة في مسير الوصول إلى السعادة، أو تظهر شبهات وشكوك فيما يتعلق بالمشتركات الفاضلة.

ثم يقوم الفارابي ببيان المشتركات والمحاور الأساسية لنظامه السياسي، فيطرحها ضمن إحصائية في تسعة محاور مشتركة[١]. وقد كتب الفارابي مؤلفه

---

١ ـ العناوين العامة لهذه المحاور المشتركة الموجودة بين أهل المدينة الفاضلة، هي:
أ ـ معرفة السبب الأول.
ب ـ معرفة المفارقات المجردات.
ج ـ معرفة الكون والفاسد في الأجسام الطبيعية.
د ـ معرفة الجواهر السماوية.
هـ ـ معرفة الوجود الإنساني.
و ـ معرفة الرئيس الأول.
ز ـ معرفة الرؤساء التابعين.
ح ـ معرفة المدينة الفاضلة ومضاداتها.
ي ـ معرفة الأُمم الفاضلة ومضاداتها.

القيم ((آراء أهل المدينة الفاضلة)) في مقام شرح وبيان هذه المشتركات، ومكانة كل واحد من مواطني المدينة المذكورة مقارنة بهذهِ الأُمور المشتركة، لأنه يرى أن الناس تدركها أما عن طريق الاستدلال والبرهان، أو التسليم بنتائج البرهان، أو يقنعون بها عن طريق المحاكاة والتمثيل (التشبيه)، وعلى هذا الأساس يقسم أهل المدينة الفاضلة إلى ثلاث طبقات عامة من الناحية المعرفية، هي:

١ ــ طبقة الحكماء: وهؤلاء الذين يدركون المشتركات عن طريق البرهان والاس تدلال.

٢ ــ طبقة المقلدين: وهؤلاء هم الذين يتبعون ويقلدون الحكماء فيحصلون على المعرفة من خلالهم[١].

٣ ــ طبقة المؤمنين[٢]: وهؤلاء يقبلون بالأُمور المشتركة بواسطة الإقناع الذي يأتي عن طريق المحاكاة والتخييل والتمثيل (التشبيه).

وقد تكون هناك فئة من الناس تقبل بالموارد التسعة جميعها، أو تكون فئة أُخرى تواجه شبهات وشكوكاً في بعض تلك الموارد ولا يسلمون بها، لكنهم في الوقت ذاته، متفقون بالرأي مع سائر أهل المدينة الفاضلة فيما يتعلق بالسعادة والغايات الفاضلة، وعلى هذا الأساس، يؤمن الفارابي بنوع من التعددية الفكرية والبلورالية (pularisw) الواقعية فيما يخص المحاور الأساسية والمبادئ العامة، وفي هذا الصدد يقول المعلم الثاني: ((يمكن أن يكون أُمم فاضلة ومدن فاضلة تختلف ملّتهم))[٣].

ومن هذا المنطلق يعترف الفارابي بحقوق كل من الجماعات السوفسطائية والشكاكين والجدليين[٤] في نظامه السياسي بالرغم من الانتقادات التي يوجهها

---

١ ـ الملّة، مصدر سابق، ص٤٧.

٢ ـ السياسة المدنية، مصدر سابق، ص٨٦.

٣ ـ آراء أهل المدينة الفاضلة، مصدر سابق، ص١٤٨.

٤ ـ الحروف، مصدر سابق، ص١٤٢؛ التوطئة، مصدر سابق، ص٥٦؛ الجدل، مصدر سابق، ص٢٦ ـ ٢٨.

لهم، ولا يطلب أبداً أن تتصدى لهم الدولة وتواجههم، ولكن بالرغم من كل التسامح الذي يبديه إزاء التنوع والتعددية والانتقاد[1] لا يطيق مطلقاً العداء ومناهضة الآراء الفاضلة وفي بيان معرفي عميق، يؤمن بأن إنكار أو الإصرار على معارضة الآراء والمعارف المشتركة، يمكن أن يتم عن أحد الطريقين التاليين:

١ ـ إذا كان ذلك عن طريق البرهان والاستدلال، فهذهِ المعارف والآراء ((معلومة ببراهينها))[2]، ولا مجال لمعارضتها وإنكارها أو المغالطة فيها، لذلك لا يستند العداء إلى مشتركات المدينة الفاضلة إلى أية صحّة من هذه الزاوية والاتجاه.

٢ ـ وإذا كان أُسلوب فهم الأُمور والآراء المشتركة يقوم على المحاكاة والتمثيل، ففي التمثيل هناك مجال نوعاً ما للنقد والشبهة والمعارضة والتشكيك، ويمكن معارضة بعض الآراء بوضوح وبعضها الآخر بشكل غير علني وواضح.

ويرى المعلم الثاني أن جميع معارضي المدينة الفاضلة يظهرون من خلال إلقاء الشبهات والشكوك بالأُسلوب والطريق الثاني، ويقول في ذلك: ((من يقف على مواضع العناد في تلك المثالات ويتوقف عنده))، ثم يقسم الفارابي المعارضين إلى تيارين وجماعتين أساسيتين هما: ((النوابت)) و ((البهيميون)) في داخل المدينة الفاضلة، وكل جماعة وتيار من هؤلاء يشتمل على جماعات أُخرى نذكرها فيما يلي:

أولاً ـ جماعات النوابت:

يقوم الفارابي بوصف تسعة جماعات من المعارضين في المدينة الفاضلة بالنوابت. ولأن هؤلاء لا يتصفون بالقيم والفضائل المشتركة، فقد ذكرهم ضمن المدن المضادة، وقد جاء في تعريفٍ في كتاب ((السياسة المدنية)): ((النوابت في المدن

١ ـ الخطابة، مصدر سابق، ص١٤ ـ ١٦.

٢ ـ آراء أهل المدينة الفاضلة، مصدر سابق، ص١٤٨.

منزلتهم فيها منزلة الشيلم في الحنطة (القمح) أو الشوك النابت فيما بين الزرع أو سائر الحشائش غير النافعة والضارة بالزرع أو الغرس))[(١)].

وهذه المجموعات تنتشر بين أهل المدينة الفاضلة بدون انسجام أو تنظيم، بما يشابه الحشائش الضارة والطفيليات، مما يشكل عائقاً أمام أهل المدينة الآخرين، وهؤلاء لا يمكنهم إقامة حكومة لأنفسهم بشكل مستقل أو تكون لهم مدينة لوحدهم، وقيمتهم متدنية ومكانتهم الاجتماعية ضعيفة إلى حدّ لا يرى الفارابي فيه أنهم جديرون بأن يعتبروا من تركيبة المدينة الفاضلة، ويقول في ذلك: ((ليس ينبغي أن يجعلوا أجزاء المدينة الفاضلة))[(٢)]. لكنهم بالرغم من ذلك موجودون في المدينة الفاضلة ويسعون بطرق شتى للوصول إلى السلطة والرئاسة والحصول على الثروة والكرامة.

وعلى هذا الأساس، ومن أجل التعرف أكثر على منطلقاتهم الفكرية وكيفية سلوكهم الاجتماعي وطريقة تعامل رئيس المدينة الفاضلة معهم، نكون مضطرين إلى طرح موضوعهم ضمن بنية وتركيبة النظام السياسي، أما أنواع هذه الجماعات، فهي كالتالي:

١ ــ المقتنصون: وهم مجموعة من النوابت الذين يتمسكون بالافعال والأعمال التي تؤدي إلى السعادة الحقيقية، لكن هدفهم وغايتهم من تلك الأفعال والأعمال ليس الوصول إلى السعادة، بل أُمور أُخرى يمكن الوصول إليها بواسطة التظاهر بالفضيلة، مثل تحصيل الكرامة والرئاسة والثروة والسلطة، وهؤلاء هم الذين يطلق عليهم اسم المقتنصون أو الصيادون[(٣)].

٢ ــ المحرفون أو المحرّفة: وهم مجموعة من النوابت الذين يميلون إلى أهداف المدينة الجاهلة وأغراض ودوافع جاهلية، لكن بسبب وجود الشريعة وسنن وقوانين

---

١ ـ السياسة المدنية، مصدر سابق، ص٨٧.

٢ ـ آراء أهل المدينة الفاضلة، مصدر سابق، ص١٤٩.

٣ ـ السياسة المدنية، مصدر سابق، ص١٠٤.

أهالي المدينة التي تحول دون وصولهم إلى أهدافهم، لذلك يستندون إلى كلام الشارع وواضع السنّة، وكلمات المقنن في قوانينه ووصاياه، ويفسرونها ويأولونها حسب رغباتهم وأميالهم، فيبررون مطاليبهم ومقاصدهم عن طريق التأويل. وهؤلاء يصفهم الفارابي في فلسفته السياسية بـ ((المحرّفة))[(١)].

٣ ــ المارقون أو المارقة: وهم أيضاً مجموعة أُخرى من النوابت لا ينوون القيام بتحريفات وتأويلات، لكن قصورهم وعجزهم عن فهم أهداف الشارع وواضع السنّة وقلة علمهم وإدراكهم لكلام الشارع والسنن والقضايا المرتبطة بقوانين المدينة، فهم يفهمونها بشكل مقلوب وخلافاً لمقاصد الشارع، وبذلك تكون افعالهم وتصرفاتهم خارج ما يريده رئيس المدينة الفاضلة، فيبقون على ضلال رغم أنهم لا يريدون ذلك. ويصف الفارابي هؤلاء بـ ((المارقة))[(٢)].

٤ ــ المسترشدون: هؤلاء مجموعة من النوابت يستحضرون القضايا في قوتهم المتخيلة، فيحصلون على معرفة خيالية نسبية بها، لكنهم لا يتجهون نحو ما يعرفونه من هذه المبادئ، وفي الحقيقة لا يقنعون بها، فيبطلونها بأحاديثهم وتصريحاتهم، وبالطبع فإنّ افعالهم لا تهدف إلى العداء مع المدينة الفاضلة، بل هم يطلبون الحق ويريدون الاسترشاد.

ويرى الفارابي أن هؤلاء الأشخاص يجب أن تتم تربيتهم وترشيدهم وهدايتهم نحو الطبقة الأعلى من متخيلاتهم الموجودة، ودفعهم باتجاه أُمور لا تتعارض مع ما يصرحون به ويقولونه، فلو قنعوا بذلك فقد حصل المطلوب ولابد من تركهم على حالهم، واذا لم يقنعوا وحاولوا التشكيك والمعاندة وطرح الإشكالات مرّة أُخرى، عادوا إلى النقد، يجب مجادلتهم والنقاش معهم بواسطة أُمور تخيلية

---

١ ـ المصدر السابق نفسه.

٢ ـ المصدر السابق نفسه.

أسمى والاستمرار بهذا الشكل حتى مراتب أسمى ليقنعوا بها، أما إذا لم تقنعهم المتخيلات والتمثيلات، فلا بدّ من طرح الحقائق وطرح سائر المسائل العقلية والسجال معهم؛ لكي يفهموا الحقائق ويستقروا في رأيهم وعقيدتهم هنا.

٥ ــ الجاهليون أو الجاهلة: مجموعة تقوم باستمرار بإبطال ذهنياتها ومتخيلاتها، وكلما طرحت عليهم أمثال ذلك أو ما هو مطروح في مراتب أسمى فهم يسعون جاهدين إلى إثبات بطلانها، حتى في المرتبة التي تطرح فيها القضايا العقلية، بل وفي مرحلة الحقيقة نفسها، يحاولون طرح قضايا جاهلية لمجرد الفخر والتظاهر أو لكي يصوروا أُموراً أُخرى يريدونها أُموراً حسنة وصحيحة.

هؤلاء الأشخاص، يسعون جاهدين بكل ما أُوتوا من قوة إلى إبطال جميع القضايا فلا يريدون تأييد أي شيء يثبت الحق والسعادة، أو يستمعون إليه، ولا إلى أي حديث عن ذلك، بل يريدون أن يصوروا مثل هذه الأحاديث على أنها مخادعة ومضللة؛ لأنها تؤدي إلى إسقاط سعاتهم وناشطيهم. والعديد من هؤلاء الأشخاص عندما يميلون نحو الأهداف والأغراض الجاهلة يصورون أنفسهم بأنهم معذورون.

٦ ــ القاصرون: وهم مجموعة ممن يمكنهم تصور السعادة ومبادئها وأسسها في مخيلاتهم نوعاً ما، لكنهم يعجزون عن تصور حقيقتها بواسطة قواهم العقلية، أو أن قواهم الإدراكية ليست بمستوى تمكنهم من فهم السعادة بشكل كافٍ وتام.

وعلى هذا الأساس فالصورة الخيالية التي لديهم عن السعادة تتعرض للتشكيك والشبهات والعناد والتجريحات، وتزداد هذه الحالة عندما تكون الأُمور المطروحة في البحث والإرشاد من نوع المحاكاة والتمثيل القريبة من الحقائق. ومن جانب آخر يكون من الصعب طرح القضايا المنطقية والحقيقية إليهم مباشرة؛ لأن قواهم العقلية غير مهيأة لإدراك الاستدلالات الحقيقية، فقد حدث كثيراً أنهم قاموا بإبطال العديد من تخيلاتهم فيما يتعلق بالحقائق، لا من منطلق العناد والتشكيك وأنه لا يمكنهم أن يصبحوا تجلياً للحقيقة والحق، بل بسبب القصور في

الفهم ونقص قوتهم المتخيلة.

٧ ــ الضالون: هذه المجموعة وبسبب عجزها عن تصور وتخيّل مبادئ واسس الحقيقة بشكل كافٍ أو فهم القضايا التي يمكن أن تواجه عناداً وتشكيكاً وشبهات، أو أن قواهم الإدراكية ليست بمستوى إدراك الحقائق، فهم يعتبرون الآخرين بالتالي مجرد كذابين، ويتصورون أن الآخرين يكذبون ليتمكنوا من خداع الناس والتحايل عليهم ليكونوا محترمين ومكرمين، أو أن ينجحوا في الوصول إلى أهدافهم وغاياتهم والسيطرة على الناس. أو يتصوروا أن الآخرين مضللين ومخدوعين وهدفهم إبطال الحقائق، وذلك بهدف تشويه صورتهم على اعتبار أنهم ـ أي هذه المجموعة ـ استطاعت إدراك الحقيقة.

هذه الأفكار تجعل العديد من أفراد هذه المجموعة يتصورون أن الناس الذين يدّعون فهم الحقيقة وإدراكها، هم مجرد كذابين ومخدوعين. وهذا النوع من الفكر يجعل العديد منهم في حيرة من أمرهم وفي حالة ضياع وتيه، ويحمل بعضهم الآخر أيضاً على الإيمان بأنه لا توجد أية معرفة حقيقية إنسانية أو مدركات واقعية، فكل واحد يتصور أنه أدرك شيئاً وتوصل إلى معرفة في مجال ما، لكن الجميع يكذبون. هذا في حين أنهم أيضاً ليسوا واثقين بما يقولونه وغير متيقنين منه، ومثل هؤلاء الأشخاص يعتبرون جهلة وضالين برأي العقلاء والفلاسفة.

٨ ــ النسبيون: وهم أيضاً مجموعة من النوابت، ترى أن الحق أمر قد يحصل لأي شخص ويحصل على معرفة به، لذلك فكل فكرة في زمانها هي الحق والحقيقة، وبالمقدار الذي يدركه شخص في تلك الحقبة المعينة.

٩ ــ الشكاكون: هذه المجموعة من النوابت تسعى على الدوام وتجهد نفسها باستمرار لتنضيج هذا الوهم وهو أن كل ما حصلوا عليه من معرفة إلى الآن وكل ما تصوروه، كان خاطئاً، وبالرغم من وجود ((وجود حقيقي)) في العالم لكن هذا الوجود غير معروف لحد الآن.

ويتراءى لبعض آخر منهم، صورة وشبحاً خيالياً بعيداً جداً عن الحقائق في قوة خيالهم. كما هي الأحلام المضطربة أو الأشباح التي ترى من بعيد، وعلى هذا الأساس يقولون باحتمال وجود حقائق في العالم، ويصرحون بأن الذين يدعون إدراك الحقائق قد تكون ادعاءاتهم وإدراكاتهم صحيحة، وعندها يكونون هم قد غفلوا عن إدراك تلك الحقيقة. أو لأن ذلك يحتاج إلى فترة طويلة وتحمل مشاق ومجهودات مع عدم وجود فرصة كافية أو لا يمكن تحمل تلك المجهودات والمشاق. أو لأنه يفكر بانشغالاته بأمور ولذات أُخرى وهو يرى أن ترك كل ما اعتاد عليه صعب جداً. أو أنه يفكر بصعوبة إدراك الحقيقة حتى لو توفرت جميع مستلزمات إدراكها.

وأثر مثل هذه الأفكار سيظهر عليه الأسف والحسرة لأنه يسيء الظن بالآخرين الذين تمكنوا من الوصول إلى الحقيقة. ثم ومن منطلق الحسد، لأنه قد يكون الآخرون قد وصلوا إلى الحقيقة فيما تخلف هو عنها، يسعى إلى إطلاق تصريحات مناوئة، فيقول: هؤلاء الذين يدعون إدراك الحقيقة، جاهلون ومخدوعون لم يعرفوا أنفسهم لحد الآن وهم كاذبون، أو أن غرضهم وهدفهم من هذه الادعاءات الكاذبة هو الوصول إلى الكرامة والاحترام والثروة وغايات أُخرى. وبالطبع فإن العديد من هؤلاء الأشخاص شعروا بجهلهم لذلك فهم يتألمون كثيراً، ويعانون باستمرار من الشعور بالشقاء والأسى، لكنه لا سبيل لديهم إلى غير ذلك، لا سبيل إلى الخروج من أجواء الجهل والالتحاق بعالم الحقيقة ليشعروا بلذة إدراكها. ولهذا السبب يستولي عليهم اليأس، ويتجهون نحو أهداف وغايات جاهلية فيشغلون أنفسهم بها. متصورين أن الهزل والعبث واللهو سيجلب لهم السعادة والراحة وجميع لذات الحياة، إلى حين وفاتهم والخلاص من جميع الآلام والعذاب الذي كانوا يعانون منه.

١٠ ــ الظنيون: وهؤلاء مجموعة تعيش حالة أزمة وتيه وضياع بسبب الجهل

الذي يعانون منه، لكنهم يسعون جاهدين في البحث عن طريق لإنقاذ أنفسهم من ذلك الوضع. ومن هذا المنطلق يجبرون أنفسهم على الوهم بأن هدفهم النهائي في الحياة يكمن فيما اختاروه هم، وأن السعادة الحقيقية هي ما كان خيارهم في الحياة، وأن الجميع ممن سواهم مخدوعون ومخطئون في عقائدهم.

وهؤلاء يسعون إلى تصوير الأهداف الجاهلية على أنها أُمور حسنة وأن ما اختاروه على أساس انه السعادة هو عين الصواب وأن اختيارهم جاء بعد فترة طويلة من البحث والتحري في عقائد الآخرين، ويقولون: لقد تركنا عقائد الآخرين لأننا وبعد فترة من البحث والتحري ادركنا أن لا جدوة فيها. لذلك فإنّ ما اخترناه جاء على أساس البصيرة، ونحن نعتقد أن خيارنا هو الهدف من الحياة والسعادة الحقيقية، وليس ما يدعيه الآخرون[(١)].

ويقول الفارابي في ختام بحثه عن جماعة النوابت: ((فهؤلاء هم الاصناف النابتة في خلال أهل المدينة ولا تحصل من آرائهم مدينة أصلاً ولا جمع من الجمهور، بل يكونون مغمورين في جملة أهل المدينة))[(٢)].

مسؤولية الدولة إزاء جماعات النوابت:

من مهام السياسة أو حسب ما يصطلح عليه الفارابي بـ ((العلم المدني)) هو معرفة الأفعال والسِيَر والملكات غير الفاضلة التي تمارس في المدينة الفاضلة بواسطة بعض الجماعات من داخل المدينة أو تدخل إليها من خارجها؛ لأن هذه الأُمور تعتبر في الحقيقة من آفات ومفاسد وأمراض المجتمع، وقد يؤثر ذلك على الأخلاق والسلوكيات الفاضلة وحتى على كيفية القيادة والرئاسات الفاضلة أو السياسات الفاضلة، وقد تعمل على استحالتها[(٣)]. ومن هذا المنطلق يقول الفارابي

---

١ ـ المصدر السابق، ص١٠٤ ـ ١٠٧.

٢ ـ المصدر نفسه، ص١٠٧.

٣ ـ الملّة، مصدر سابق، ص٥٦ ـ ٦٠؛ إحصاء العلوم، مصدر سابق، ص٦٧ ـ ٦٨.

في كتابه ((آراء أهل المدينة الفاضلة)) في شرح وبيان مسؤولية الدولة: إذا ما اختل عضو من أعضاء النظام السياسي (المدينة الفاضلة) على الحاكم أن يسعى إلى رفع ذلك الخلل[(١)]. ويقول في كتاب ((التحليل)): ((إذا فسد شيء من أجزاء المدينة ينبغي أن يصلح ويزال ذلك الفساد حتى لا يتأدى إلى سائر أجزائها))[(٢)].

ويشبه الفارابي الحاكم بالطبيب الذي يتولى مهمة ومسؤولية صحة الجسد ودفع الأمراض ويقوم أحياناً بقطع وبتر الأعضاء الفاسدة بالجراحة لكي لا يطال فسادها سائر أعضاء الجسد، وفي ذلك يقول الفارابي: ((كذلك جزء المدينة إذا لحقه من الفساد ما يخشى التعدي إلى غيره، ينبغي أن ينفى ويبعد لما فيه من صلاح تلك الباقية))[(٣)].

ويطرح الفارابي في كتاب ((فصول المدني)) ثلاثة طرق لإزالة الآفات والشرور والمفاسد من المملكة:

١ ـ إيجاد الفضائل في نفوس البشر؛ لكي يشتاقوا ويرغبوا إلى الفضيلة.

٢ ـ إجبار الناس على صيانة أنفسهم والقيام بالفضائل من الاعمال.

٣ ـ أما الأشخاص الذين ليسوا من الفضلاء أو ممن يصونون أنفسهم، فلا بدّ من طردهم ونفيهم عن المدينة[(٤)].

ومن هذا المنطلق تواجه الدولة في تدبير نفسها وإدارتها السياسية نوعين من المواطنين:

أ ـ فئة توالي النظام وتدافع عن الفضائل والقيم السائدة وتلتزم وتعمل بها عن رغبة: ((من يتأدب منهم طوعاً))[(٥)].

---

١ ـ آراء أهل المدينة الفاضلة، مصدر سابق، ص١٢٠.

٢ ـ التحليل، مصدر سابق، ص١٢٤.

٣ ـ فصول منتزعة، مصدر سابق، ص٤٣.

٤ ـ المصدر نفسه، ص٣٢ ـ ٣٥.

٥ ـ تحصيل السعادة، مصدر سابق، ص٨٠.

ب ـ فئة لا تلتزم بالقيم السائدة في المجتمع، ولا تذعن إلى الحق إلاّ بالقوة والإكراه: ((من سبيله أن يؤدب كرهاً))[١].

ويرى الفارابي أن النوابت يدخلون ضمن الفئة الثانية، وأنهم لا يذعنون للقيم السائدة في المدينة الفاضلة إلاّ بالقوة والقهر. وعلى هذا الأساس يطرح الفارابي خمس مسؤوليات ومهام للدولة، يأتي الإصلاح والتربية في مقدمتها. ويقول في كتابه ((السياسة المدنية)): ((واجب على كل رئيس المدينة الفاضلة تتبع النابتة وإشغالهم وعلاج كل صنف منهم بما يصلحه خاصة أما بإخراج من المدينة أو بعقوبة أو بحبس أو بتصريف في بعض الأعمال وإن لم يسعوا له))[٢].

إذا، الفارابي يقترح خمسة طرق وسبل في التصدي لجماعة النوابت، هي:

١ ـ الإصلاح: كما تحدثنا آنفاً فيما يتعلق بالمسترشدين، يعتبر الفارابي حاكم المدينة الفاضلة ورئيسها بمثابة طبيب، مهمته قبل كل شيء صحة وسلامة أفراد المجتمع.

٢ ـ الطرد والنفي: المجموعات التي لا يمكن إرشادها بالتربية والتعليم من النوابت ويعجز الرئيس عن إصلاحها، لا بدّ من اخراجها من المدينة فيما لو اقتضت مصلحة المجتمع واهل المدينة أو حتى مصلحتها نفسها.

٣ ـ العقاب: بعض هذه المجموعات من النوابت ليست قابلة للإصلاح ولا يفيد الطرد والنفي بإرشادها وهدايتها، وتكمن مصلحتها ومصلحة المجتمع في المعاقبة فقط، لذلك لا بدّ من معاقبتها.

٤ ـ السجن: بعض النوابت، لا يمكن إصلاحهم بجميع الطرق الثلاثة الآنفة الذكر ولا يمكن التصدي لفسادهم في المجتمع إلاّ بواسطة سجنهم.

---

١ ـ المصدر السابق نفسه.

٢ ـ السياسة المدنية، مصدر سابق، ص١٠٦.

٥ ــ التوظيف والإلــهاء: تكون مصلحة بعض الجماعات، بل ومصلحة عامة المجتمع في توظيفهم وإسناد بعض الاعمال إليهم، والاستفادة من وجودهم في بعض شؤون المجتمع[(١)] .

ثانياً ـ الجماعات غير المدنية (البهيميون):

بعد الحديث عن جماعات النوابت ومواقفها في المدينة الفاضلة، يتحدث الفارابي عن جماعات وأشخاص آخرين لا يحملون ثقافة ولا يتصرفون بشكل إنساني، بل بما يشابه الحيوانات. ولذلك يطلق عليهم تسمية ((البهيميون)) أو ((السبعيون))، ويقول الفارابي في تعريفهم: ((أما المضاد له (الإنسان الإلهي) والمعد لافعال الشرور كلها الذي تتمكن فيه هيئات تلك الشرور بالعادة يكاد ان يخرجوه عن الشرور الإنسانية، بل إلى ماهو أكثر شراً منها وليس عندهم اسم لإفراط شره، وربما سموه السبعي وأشباه ذلك من الأسماء))[(٢)] .

وينطلق الفارابي في عبارته هذه على أساس فكرة تقابلية، وقيمه التي يؤمن بها، فيقسم الإنسان إلى فئتين وجماعتين، أحدهما إلهية والثانية حيوانية. وفي كتابه ((التنبيه على سبيل السعادة)) يقسم المعلم الثاني الناس إلى ثلاث فئات، كالتالي:

١ ــ الأحرار: وهم الذين يمتلكون فكراً سليماً وإرادة قوية.

٢ ــ العبيد: وهم الذين يملكون فكراً سليماً؛ لكنهم يفتقدون إلى إرادة قوية، وفي مقابل العبيد هناك النوابت الذين يمتلكون إرادة قوية، لكن أفكارهم غير سليمة[(٣)] .

---

١ ـ السياسة المدنية، مصدر سابق، ص١٠٦.

٢ ـ التنبيه على سبيل السعادة، مصدر سابق، ص٦٠.

٣ ـ المصدر السابق نفسه.

٣ ــ البهيميون: ويقول الفارابي في تعريفهم: «[الإنسان الذي] لم تكن له هاتان (جودة الرؤية قوة العزيمة) ففي عادتنا أن نسميه الإنسان البهيمي»(١). ويطلق عليهم الفارابي أيضاً مصطلح «البهائم الأنسية» ويرى أن هؤلاء بعيدون عن المدنية. ويشتركون مع النوابت في عدم قدرتهم بإقامة دولة (مدنية) خاصة بهم وفي أن تجمعاتهم لا تنتهي إلى إقامة نظام سياسي، لكن هذه الخصال الحيوانية استولت على جميع وجودهم. وفي هذا الصدد يصرّح المعلم الثاني، قائلاً: «البهيميون بالطبع ليسوا مدنيين ولا تكون لهم اجتماعات مدنية أصلاً، بل يكون بعضهم على مثال ما عليه البهائم الأنسية وبعضهم مثل البهائم الوحشية». وعلى أساس أخلاقهم وطبائعهم الفردية والجماعية يقسمهم الفارابي إلى فئات ومجموعات مختلفة، هي:

أ ــ مجموعة من البهيميين ليست لهم طبائع اجتماعية، بل يشبهون الحيوانات الوحشية من حيث السلوك الفردي.

ب ــ بعض البهيميين طبيعتهم وأخلاقهم عنيفة وصعبة تشابه الحيوانات الوحشية الفتاكة.

ج ــ بعض الجماعات والأشخاص من البهيميين يختارون أماكن سكناهم وإقامتهم في الصحاري وبعيداً عن الحياة المدنية، ويعيشون بشكل متفرق.

هـ ـ مجموعات من البهيميين تجتمع في الصحاري والمناطق الجرداء، لكنهم في حياتهم وأعمالهم، وحتى تعاملهم مع بعضهم يتصرفون كالحيوانات الوحشية.

و ـ بعض البهيميين يعيشون في الجوار وبالقرب من المدن.

ز ـ البعض الآخر منهم يعيش في أطراف المدن والمناطق الآهلة بالسكان، أي أما أن تجدهم في اقصى شمال المدينة أو في أقصى جنوبها.

---

١ ـ المصدر السابق نفسه.

ح ـ بعض البهيميين يأكلون اللحوم غير المطبوخة، ويقومون بتمزيق أشلاء الحيوانات ويأكلونها كما تفعل الضواري من الحيوانات. وهذه هي حظية هؤلاء البارزة.

ط ـ بعض البهيميين يتصرفون كالحيوانات التي تتغذى على النباتات، فلا تأكل غير نباتات الصحاري[(١)].

هذه الجماعات وحسب تعبير الفارابي تغلبت على قوتها الناطقة، وقهرت عقلها بعد سجال بين ((العقل)) و ((الميول الحيوانية))، وغاصوا في وحل اللذات الزائفة والآنية والشهوات، فتوقفوا عند المرتبة الأُولى من الإنسانية أي عند القضايا الخاصة بـ ((القوة البهيمية))، فنمت وتطورت أبعادهم وقواهم الحيوانية والبهيمية للحد الذي أصبح احتواؤها والإمساك بزمامها والسيطرة عليها أمر صعب للغاية بل مستحيل[(٢)]. وهؤلاء أرذل البشر وأدناهم مستوى، ليسوا جديرين حتى بأن يطلق عليهم عنوان إنسان فضلاً عن المدنيّة، لكن بما أن هذه المجموعات نجدها في المدينة الفاضلة وأطرافها وبجوارها فقد اعتبرها الفارابي جزءاً من النوابت ومن معارضي المدينة الفاضلة.

مسؤولية الدولة تجاه الجماعات غير المدنية:

بعد أن يقسم المعلم الثاني البشر إلى ثلاث فئات، هي: الأحرار، العبيد والبهيميون، يقول: البهيميون وخلافاً للأحرار، لا يميلون إلى الأفعال الحسنة، وترك القبيح منها، ولا يرون تحمل الأذى للوصول إلى غايات عقلانية أمراً عقلانياً، بل يستخدمون أعمالاً قبيحة في الوصول إلى لذات آنية، وليسوا معتدلين في الاستفادة من اللذائذ والاذى والصعوبات، ومن هذا المنطلق يوصي الفارابي

---

١ ـ السياسة المدنية، مصدر سابق، ص٨٧.

٢ ـ السياسة، مصدر سابق، ص٨.

قـائلاً: ((ينبغـي أن يـدبر البـهيميون))[١] أي لا بـدّ مـن تـدبير أُمـورهم والـسيطرة عليهم.

والطريف أنه وضمن هذا البحث نفسه، يستخدم لفظة ((التأديب)) فيما يتعلق بالصبيان، فيما استخدم بالنسبة للبهيميين لفظة ((التدبير)). وسبب ذلك هو أن البهيميين وخلافاً للصبيان والنوابت فقدوا إمكانية إصلاحهم وتأديبهم وتربيتهم، ولم يبق خيار سوى إدارة شؤونهم وتدبير أُمورهم. وقد اشكل بعض الباحثين على الفارابي في ذلك واتهموه بأنه واقع تحت تأثير النظام السائد في عصره، وقد نسي التربية[٢]. لكن وللحقيقة لا مجال لاتهام الفارابي بذلك وإيراد هذه الملاحظة عليه؛ لأنه قال قبل ذلك مراراً وتكراراً انه لا بدّ من إصلاح أي خلل أو فساد في المدينة الفاضلة لكي لا يسري إلى أجزاء أُخرى وأشخاص آخرين في المدينة ويبقى المجتمع سليماً. أما إذا استفحل الفساد في جزء أو شخص للحد الذي لا أمل بإصلاحه والحدّ منه، ففي مثل هذه الحالة ((ينبغي أن ينفى ويبعد لما فيه من صلاح تلك الباقية))[٣]. هذا إضافة إلى ان الفارابي يصرح بأن مثل هؤلاء الأشخاص أو المجموعات قليلة جداً ونادرة.

وعلى هذا الأساس، فالسياسة التي تستخدم بحق أمثال هؤلاء الأشخاص من وجهة نظر الفارابي، يجب أن تكون بما يشبه التعامل مع الحيوانات شريطة أن تكون هذه السياسة بتدبير من رئيس المدينة. ويقترح الفارابي الطرق التالية في التعامل مع الجماعات البهيمية:

١ ــ الإخراج: لا يجدر إبقاء البهيميين في المدينة، بل لا بد من إخراجهم وطردهم، ويقول الفارابي في كتابه ((فصول المدني)) مصرحاً: ((إذا اتفق أن يوجد

---

١ ـ التنبيه على سبيل السعادة، مصدر سابق، ص٦٢.

٢ ـ السياسة المدنية، ترجمة: جعفر سجادي، مصدر سابق، ص٢٠٠ ـ ٢٠١.

٣ ـ فصول منتزعة، مصدر سابق، ص٤٣.

السبعي لم يرؤس مدينة أصلاً ولم يخدمها، بل يخرج عن المدن كلها))[١] .

٢ ــ التوظيف والاستغلال: تلك المجموعة من البهيميين الذين يمكن توظيفهم ضمن الحدود الإنسانية، لا بدّ من استغلالهم واستعبادهم في المدن، وان يجري استعمالهم كما تستعمل البهائم: ((استعبد واستعمل كما تستعمل البهيمة))[٢] .

٣ ــ أما المجموعة التي لا فائدة منها: بل وتكون مضرة أيضاً، فيجب التعامل معها كما يجري التعامل مع الحيوانات والبهائم المضرّة، وبالطبع يتم مثل هذا التعامل مع أبناء هؤلاء الأشخاص أو حتى أبناء جميع أهل المدينة الذين لا يزالون بالمستوى البهيمي من الناحيتين الفكرية والعملية[٣] .

---

١ ـ المصدر نفسه، ص٣٢.

٢ ـ السياسة المدنية، مصدر سابق، ص٨٧.

٣ ـ المصدر السابق نفسه.

الفصل الرابع عشر

الأنظمة السياسية غير الفاضلة

أولا ـ اصول واسس الآراء غير الفاضلة:

يقسم الفارابي أنظمته السياسية على أساس قيمي، إلى أنظمة مطلوبة وأُخرى غير مطلوبة، أنظمة فاضلة وأُخرى غير فاضلة، في حين اعتبر ((السعادة)) محور التمايز في كتابيه ((السياسة المدنية)) و ((فصول المدني))[1] ، نجد أن منشأ التمايز الذي يطرحه في كتاب ((آراء أهل المدينة الفاضلة)) هو ثلاثة أشياء، هي:

١ ــ نوع الرئاسة: إذا كانت الرئاسة فاضلة ومتصلة بالعقل الفعّال، فإنّ المجتمع سيكون فاضلاً، أما إذا لم تتصف الرئاسة بالفضائل النظرية، الفكرية، الخلقية، والعملية، وتنكر أُصول الفضيلة، فإنّ منشأ المجتمع سيكون غير فاضل.

٢ ــ السعادة: السعادة من حيث المكانة والشأنية مقدمة على جميع الأُمور الأُخرى، بالرغم من أنّها تشكل المرحلة الأخيرة من الأعمال والسلوكيات الإنسانية. ويعتقد الفارابي أنّ المجتمع الذي يسير نحو الوصول إلى السعادة الحقيقية هو مجتمع فاضل، وما عداه فهو غير فاضل[2] .

٣ ــ الدين: إذا كان للدين والشريعة منشأ إلهي وجرى إبلاغها عن طريق العقل الفعّال والرئيس الأول، وهو النبي والمنذر، فإنّ ذلك يشكل مصدر آراء

---

١ ـ السياسة المدنية، مصدر سابق، ص٨٢ ـ ٨٥؛ فصول منتزعة، مصدر سابق، ص٤٥ ـ ٤٦.

٢ ـ آراء أهل المدينة الفاضلة، مصدر سابق، ص١٣١.

المجتمع الفاضل. أما إذا كانت الديانة والشرعة مبنية على آراء فاسدة، فأنها ستكون سبباً لظهور آراء ومجتمع غير فاضل[١].

ويجعل الفارابي ((الرئيس الأول)) محوراً في أساس تقسيمه للأنظمة السياسية في كتابيه ((الملّة)) و ((إحصاء العلوم))[٢] وهذا ما ينسجم مع تعاليم القرآن الكريم الذي يرى خلافات الأُمم وتفرقهم بعد رسالات الأنبياء الإلهيين وإنزال الدين، وقد كان الناس قبل ذلك ((امة واحدة))[٣].

يرى الفارابي في كتابه ((الملّة)) وبعد بيانه لاستخدامات العلم المدني الخاصة، أن لهذا العلم مهمتين أساسيتين، هما: ((معرفة السعادة)) و ((معرفة السياسة)) أو معرفة السلوك[٤]. وفي بيانه للمهمة الثانية، يرى الفارابي أن السياسة هي مصدر التحري والتحقيق والتمييز والإحصاء والتعريف والشرح لجميع الأفعّال والأخلاق والسلوكيات والتصرفات والملكات الارادية في المجتمع، وانها تقوم ببيان كيفية التمكين منها وتوزيعها وصيانتها وحراستها أيضاً. وفي العلم المدني يتم بيان سلسلة مراتب ودرجات الرئاسة وتقدم وتأخّر الظواهر السياسية، وهناك يتضح دور وتأثير الظاهرة التي تأتي في مرحلة متقدمة في ظهور الظواهر أو الظاهرة التي تليها، إن كل مرحلة تشهد تمايز ووجود نوعين من الفكر ونوعين من المجتمع.

ويشير المعلم الثاني إلى أربعة عشرة مرتبة ودرجة، هي:

١ ـ الرئيس الأول.

٢ ـ الرئاسة الأُولى.

٣ ـ الدين.

---

١ ـ المصدر نفسه، ص١٥١.

٢ ـ الملّة، مصدر سابق، ص٤٢؛ إحصاء العلوم، مصدر سابق، ص٦٤ ـ ٦٩.

٣ ـ راجع سورة البقرة، آية ٢١٣.

٤ ـ الملّة، مصدر سابق، ص٥٢ ـ ٥٣؛ إحصاء العلوم، مصدر سابق، ص٦٧.

٤ ـ الآراء الدينية.

٥ ـ المهنة (الصناعة) الملكية.

٦ ـ السياسة.

٧ ـ التمكين والتحفظ في السلوك.

٨ ـ الخيرات.

٩ ـ الإنسان.

١٠ ـ الاجتماع.

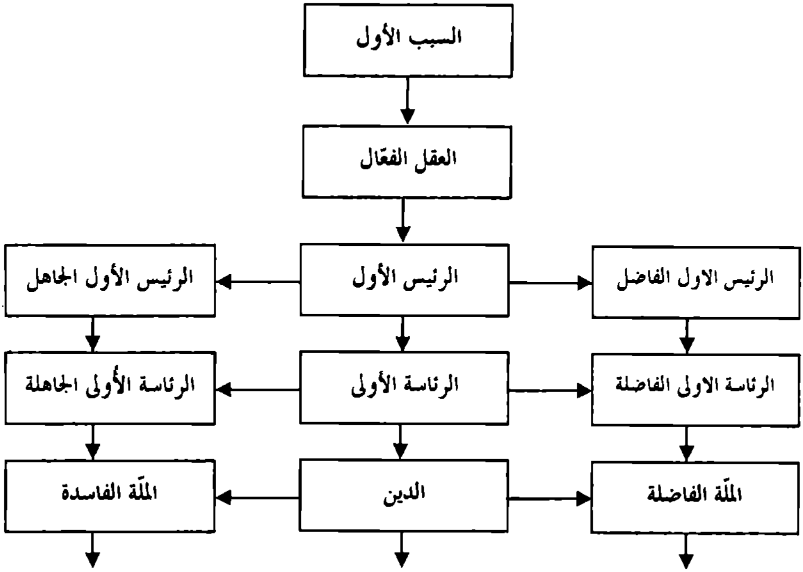
١١ ـ المدنية.

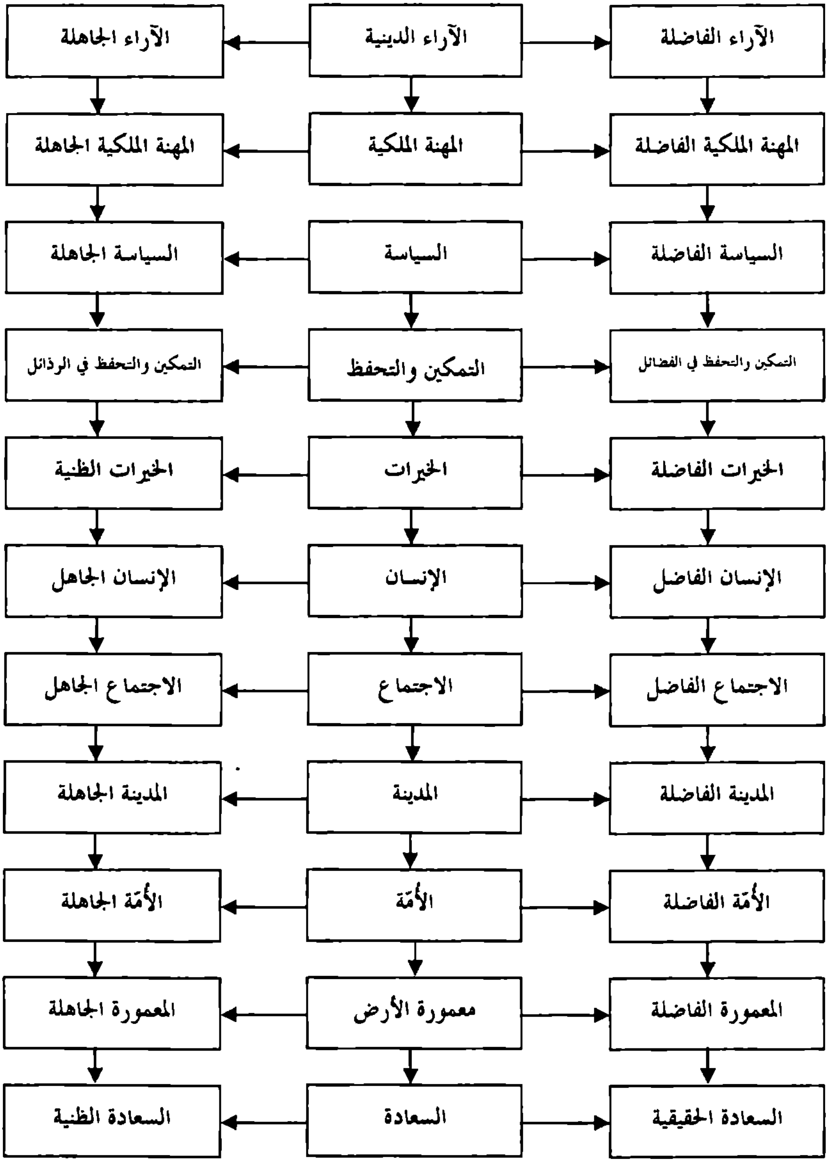
١٢ ـ الأُمّة.

١٣ ـ معمورة الارض.

١٤ ـ السعادة.

وفيما يلي رسماً بيانياً لهذه المراتب والدرجات في منشأ ظهور الآراء والمجتمعات غير الفاضلة:




الآراء الفاضلة
الآراء الدينية
الآراء الجاهلة
المهنة الملكية الفاضلة
المهنة الملكية
المهنة الملكية الجاهلة
السياسة الفاضلة
السياسة
السياسة الجاهلة
التمكين والتحفظ في الفضائل
التمكين والتحفظ
التمكين والتحفظ في الرذائل
الخيرات الفاضلة
الخيرات
الخيرات الظنية
الإنسان الفاضل
الإنسان
الإنسان الجاهل
الاجتماع الفاضل
الاجتماع
الاجتماع الجاهل
المدينة الفاضلة
المدينة
المدينة الجاهلة
الأمّة الفاضلة
الأمّة
الأمّة الجاهلة
المعمورة الفاضلة
معمورة الأرض
المعمورة الجاهلة
السعادة الحقيقية
السعادة
السعادة الظنية

بعد بيانه لمحاور التمايز بين الآراء الفاضلة وغير الفاضلة، يشرح الفارابي أُسس ومبادئ الأفكار غير الفاضلة، والتي سنجملها هنا في أربعة أُسس عامة:

١ ـــ سيادة القانون الطبيعي: تقوم الفكرة غير الفاضلة على أساس أن نظام الكون لا يتبع أي نظام أو ترتيب أو قانون، وأن المجتمعات والظواهر فيه تسير بشكل طبيعي، والطبيعة أوجدت في تكوينة وفطرة الكائنات الحية قانون (النزاع من أجل البقاء) الذي يسعى كل كائن حيّ على أساسه إلى البقاء من خلال الإلغاء والقضاء على الآخرين. وعلى هذا الأساس، فإنّ المبدأ هو التضاد، التزاحم، النزاع، الغلبة، التوظيف، الاستعباد، والأنانية، وكل تغير في مسار هذه المبادئ والاسس سينتهي إلى الفشل.

ولابد للإنسان من السعي لجعل ارادته منسجمة مع القانون الطبيعي؛ لأنه في خلاف ذلك سيناله غضب الطبيعة وينحدر أمامها. ويقول الفارابي في «آراء أهل المدينة الفاضلة»: «إن هذه الحال طبيعة الموجودات وهذه فطرتها والتي تفعلها **الأجسام طبيعية بطبائعها هي التي ينبغي أن تفعلها الحيوانات المختارة باختياراتها وارادتها والمروية برويتها، ولذلك رأوا أن المدن ينبغي أن تكون متغالبة متهارجة لا مراتب فيها ولا نظام ولا استئهال يختص به أحد الكرامة أو لشيء آخر وأن يكون كل إنسان متوحداً بكل خير هو له أن يلتمس وأن يغلب غيره في كل خير هو لغيره وان الإنسان الأقهر لكل ما يناويه هو الأسعد»**[١].

وهؤلاء يرون أنّ التضاد والغلبة في فطرة جميع الكائنات، التي يسعى كل واحد منها إلى إلغاء الآخر وإقصائه، كما أن لكل كائن منذ بداية وجوده قوى متعددة يعمل بواسطتها على الاستمرار بالحياة والبقاء وضمان دوامها، ومن جملة تلك القوى يمكن الاشارة إلى:

١ ـ آراء أهل المدينة الفاضلة، مصدر سابق، ص١٥٢.

١ ـ القوى التي بواسطتها ومساعدتها يصون وجوده من الضياع والبطلان.

٢ ـ القوى التي بواسطتها يصون ذاته ويدفع الأفعال المضادة له من موجودات معادية.

٣ ـ القوى التي بمساعدتها، يدمر ما يعارضه ويصنع أيضاً بواسطتها جسماً آخر شبيهاً بذلك النوع.

٤ ـ القوى التي يمكنه بواسطتها توظيف الأشياء الأُخرى التي تفيده وتجعله متفوقاً على الآخرين.

٥ ـ القوى التي بواسطتها يقهر ويتفوق على جميع الأُمور التي تعارضه وتقف بوجه وجوده وكينونته.

وعلى هذا، فقانون الغاب والطبيعة يوجد نوعاً من العقلانية الأنانية وتكون نتيجته بقاء الأصلح (الأفضل) وهم الغالبون والقاهرون، وينقل في ذلك الفارابي عن بعض الآراء الجاهلة، قولها: ((إنا نرى كثيراً من الحيوان يثب على كثير من باقيها فيلتمس إفسادها وإبطالها من غير أن ينتفع بشيء من ذلك نفعاً يظهر كأنه قد طبع على أن لا يكون موجود في العالم غيره أو أن وجود كل ما سواه ضار له))[(١)]. وفي الوقت نفسه، إذا ما شاهد كائناً لا يعارضه ويضاده، ولم يتصرف تجاهه على أساس الإلغاء والتدمير، فإنّه سيعمل على استعباده من أجل مصالحه، وهذا هو حال جميع الكائنات في الوجود، التي تركت لمهاجمة الآخرين وفرض إرادتها عليهم، لذلك فالمبدأ والأساس في الطبيعة هو الغلبة والاعتداء. ومن هذا المنطلق، كل كائن حي يكون أقوى وأقهر من سائر الكائنات وأكثر تكاملاً من حيث الخلقة والتكوين، سيواجه اختيارين، هما:

ألف) أما أن يدمر الكائنات الأُخرى؛ لأن طبيعته وفطرته تقضي بأن وجوده

---

١ ـ المصدر نفسه، ص١٥٢.

مبني على تدمير الآخرين وإلغائهم.

ب) إذا وجد ان وجود الغير ليس مضراً به، سيعمل على استعباده وتوظيفه لصالحه؛ لأنه وطبقاً للقانون الطبيعي، فإنّ جميع عالم الوجود، خلق لأجله ولا حظ للآخرين فيه.

٢ ـ سيادة العدالة الطبيعية: في الآراء غير الفاضلة، تكون العدالة فرعاً عن القانون الطبيعي: ((فما في الطبع هو العدل))[١]؛ ولأنه حسب قانون الصراع من أجل البقاء، نجد الأنانية والفردانية والسعي لكسب المصالح ودفع المضار وإلغاء الكائنات الأُخرى في طبيعة جميع الكائنات وقد فطر الإنسان عليها، فإنّ العدالة هي عبارة عن أنانية الإنسان بالطبع والسعي لإلغاء الآخرين والسيطرة عليهم لضمان بقائه.

وعلى هذا، فالعدل عبارة عن تغالب تسعى كل طائفة وكل شخص فيه إلى السيطرة على الآخرين وفرض ارادته عليهم. وقد يضطر أحياناً إلى تدمير المغلوبين لكي لا يطاله ضرر من جانبهم، وأحياناً أُخرى يحولهم إلى عبيد وأذلاء أمامه لكي يثبت عزته وكبيرائه ويشتهر بين الخلائق، وبالنتيجة ((فاستعباد القاهر للمقهور هو أيضاً من العدل وأن يفعل المقهور ما هو الأنفع للقاهر هو أيضاً عدل فهذه كلها هو العدل الطبيعي وهي الفضيلة وهذهِ الأفعال هي الأفعال الفاضلة))[٢].

لذلك، إذا ما حصلت للجماعة التي قهرت الآخرين مصالح وخيرات، فلا بد من إعطاء الشخص الذي بذل جهداً أكبر، وتحمل عناءً أكثر في سبيل حصول ذلك حصة أكبر من تلك الخيرات والمصالح والعكس صحيح أيضاً، وهذهِ هي العدالة

---

١ ـ المصدر نفسه، ص١٥٧.

٢ ـ المصدر نفسه، ص١٥٧ ـ ١٥٨.

الطبيعية أي أنك تعطي لكل شخص وتكافئه بحجم الجهود التي بذلها والأتعاب التي تحملها.

ويرى أصحاب الآراء غير الفاضلة أن العدالة الارادية في الحقيقة ليست عدالة حقيقية: ((قالوا وأما سائرها يسمى عدلاً، مثل ما في البيع والشراء، ومثل رد الودائع، ومثل أن لا يغضب ولا يجور وأشباه ذلك، فإنّ مستعمله انما يستعمله أولاً لأجل الخوف والضعف وعند الضرورة الواردة من خارج))[1]، كالعدو المشترك. لذلك فبمجرد شعوره بالقوة أو انتفاء تلك الضرورة الخارجية فإنّه سيقوم بنقض ذلك العهد والاتفاق، وسوف يسعى إلى قهر الطرف المقابل له.

وما أن يمضي وقت على مثل هذا العدل الذي يقوم على أساس المساواة بين الطرفين، فإنّ غير المطلعين على بدايته ونشوئه والظروف التي قام فيها، يتصورون العدل وكأنه الوضع القائم غافلين عن أن هذا الوضع أنما هو نتيجة للضعف والخوف وليس العدل.

٣ ــ إلغاء السيادة الإلهية: لقد طرح الفارابي هذا الموضوع تحت عنوان ((القول في الخشوع)). فهو يرى أن إحدى الاسس التي تقوم عليها الآراء غير الفاضلة، هي إنكار الخشوع، بمعنى الإيمان بوجود السبب الأول، أي الباري عزّ وجلّ الذي هو مدبر الوجود، والكون، والذي تخشع وتخضع أمامه جميع الكائنات، ومن خلال هذا الخشوع والخضوع يمكنها بلوغ السعادة القصوى في الآخرة وإلاّ فإنّها سوف ينالها العقاب: ((فإنّ هذه كلها أبواب من الحيل والمكايدة على قوم ولقوم فإنّها حيل ومكايد لمن يعجز عن المغالبة على هذه الخيرات بالمصالحة والمجاهدة))[2].

وفيما يتعلق بالشخص الذي يقوم بمثل هذه الاعمال أو يسعى إليها، فالتصور القائم هو أنه على مستوى من الحرص والجشع للوصول إلى الخيرات وبالنتيجة

---

١ ـ المصدر نفسه، ص١٥٨.

٢ ـ المصدر نفسه، ص١٦٠.

يمكن الركون إليه والاعتماد عليه، ولا يمكن الخوف منه وتجنبه، بل هو يخفي على الدوام غايته وأهدافه ويتظاهر بالسيرة الربانية: ((وتوصف سيرته أنها الإلهية)) [(١)] . ولا شك أن سلوكه وسيرته الظاهرية ستكون كالشخص الذي لا يريد شيئاً من خيرات العالم لنفسه، لذلك فهو يكرّم ويعظّم من قبل الناس، ويكون ذلك وسيلة لنيل الخيرات الأُخرى فتنقاد إليه الناس ويصبحون من انصاره، فيحبونه ويعشقونه، ولن يذمه الناس على ميوله ورغباته النفسية، لأن كل ما يقوم به سينظرون إليه بعين البرّ، وبهذا الأُسلوب سوف يسيطر على الجميع ويضع يده على جميع الخيرات، كالكرامات والرئاسات والأموال واللذات وسوف يحصل على الحرية المطلقة.

وعلى هذا، فكل ذلك التدين والخشوع إنما هو في الحقيقة وسيلة بلوغ الخيرات الدنيوية. ويظهر أن عدم الإيمان بالخشوع والتدبير الإلهي للكون والوجود مصدره الإيمان بالقانون الطبيعي حيث يسعى كل واحد إلى ضمان مصالحه والسيطرة على الآخرين، وبهذا الشكل يجري تأويل الغرض من الدين والغاية من العقائد الدينية على أنها أغراض وغايات جاهلية كالحصول على الثروة والمكانة واللذة والغلبة، ويرون أن السبيل إلى ذلك يمكن في أمرين، هما:

١ ـ المغالبة والمجاهدة.

٢ ـ المخاتلة والمكايدة.

وفي الآراء غير الفاضلة، يستخدم الأُسلوب الثاني، أي المخاتلة والمكايدة في العقائد والمتبنيات الدينية، بمعنى أن الأشخاص الذين يسعون إلى الغلبة والذين لا يملكون القوة على القيام بذلك، يدخلون عن طريق الخديعة التي إحدى طرقها الترويج للعقائد الدينية لكي يشقوا طريقاً لأنفسهم بين قلوب الناس وينظرون

---

١ ـ المصدر نفسه، ص١٦١.

إليهم كأصحاب فضل ومعرفة وحكمة: ((فيزداد بيقين وحكمة وعلم ومعرفة جليلاً عندهم، معظماً ممدوحاً))(١) .

٤ ــ منشأ الحياة الاجتماعيــة: المبادئ الثلاثة السابقة تجعلنا نطرح السؤال التالي، وهو: إذا كان الفكر الجاهلي يقوم على أساس قانون الغاب، وأن هذا القانون هو عين العدالة، وأنه لا يوجد أي تدبير إلهي في مجالات الحياة الفردية والاجتماعية، فكيف إذا تكونت التجمعات البشرية الكبيرة؟

وفي بيانه للآراء غير الفاضلة يؤكد الفارابي على أن القول بفطرية أو طبعية المدينة البشرية لا مكان لها في تلك الآراء، ويشرح لنا مختلف تلك الاتجاهات والأقوال:

أ ـ **الاتجاه الفردي:** يرى البعض أنه لا توجد أية صداقة أو علاقة بين البشر لا فطرية ولا ارادية. بالعكس فكل إنسان يسعى إلى إقصاء الآخرين وإلغائهم وهو يتجنبهم ويبتعد عنهم، فلا تجد شخصين على اتصال مع بعضهما إلاّ عندما تكون هناك حاجة أو ضرورة، وعندها تكون هناك أُلفه ويكون هناك أنس. وحتى في المجال الذي يتصلان مع بعضهما فيه فإنّ واحداً منهما سيكون الغالب والآخر المغلوب، واذا ما اضطرا إلى الاتحاد لأسباب وعوامل خارجية، فسيبقى اتحادهما وائتلافهما ما دامت الحاجة والضرورة قائمة، وما أن ترتفع تلك الحاجة سيعودان إلى التنافر والخصام. وفي هذا الصدد يقول الفارابي: ((وهذا هو الداء (الرأي) السبعي من آراء الإنسانية))(٢) .

ب ــ **الاتجــاه الاضــطراري:** يـرى الـبعض أن عجــز الإنــسان علــى تــأمين مستلزماته وحاجاته بمفرده ودون معاضدة ومساعدة من الآخرين، حيث يلبي كل

---

١ ـ المصدر نفسه، ص١٦٢.

٢ ـ المصدر نفسه، ص١٥٢.

واحد منهم حاجة له، ويقوم كل شخص بتأمين أمر معين، هو الذي قاده إلى ضرورة الحياة الاجتماعية.

ج ـ **الاتجاه التوظيفي:** يرى أصحاب هذا الاتجاه أن ضمان حاجات الإنسان يتم عن طريق القهر والغلبة، بحيث أن الذي يحتاج إلى مساعدين وأنصار سيقوم بقهر جماعة من الناس والسيطرة عليهم، فيحولهم إلى عبيد له ويستخدمهم ويوظفهم لاستعباد الآخرين. وطبيعي فأن الذين يساعدونه ويعينونه على استعباد الآخرين ليسوا في منزلته ومتساوين معه، بل مقهورين من قبله وتحت إمرته. على سبيل المثال، القوي من حيث الجسم والعدّة والتسليح يقوم بالغلبة على شخص وقهره، ومن ثم يوظف ذلك المقهور في قهر شخص أو جماعة أُخرى، وهكذا بواسطة هؤلاء المقهورين يقهر جماعات أُخرى، وبهذا الشكل يوظف هذا الشخص أشخاصاً وجماعات كثيرة للوصول إلى أهدافه والحصول على ما يبتغيه.

د ـ **الاتجاه الطبيعي ـ الغريزي:** يقول المعلم الثاني إن بعض أصحاب الآراء غير الفاضلة وجدوا في المجتمعات البشرية ارتباطاً وتحاباً وائتلافاً: ((وآخرون رأوا ها هنا (في الاجتماع) ارتباطاً وتحاباً وائتلافاً))[1]، فعلى أية حال، فإنّ هذه المجتمعات موجودة، لكن الخلاف يكمن في أسباب ظهورها ووجودها، وكلٌّ أكد على عامل معين حتى انقسم هؤلاء، على أقلّ تقدير، إلى عشر مجموعات، هي:

١ ـ الاشتراك في الآباء: يرى البعض أن المنشأ والمحور في ظهور المجتمعات هو الولادة من أب واحد، أي أن المجتمع يقوم على أساس وحدة الأب، وهذهِ الوحدة هي السبب في الغلبة على الآخرين والحيلولة دون سلطة الآخرين. والآباء هنا هم محور التباين والتنافر أو الارتباط والائتلاف. ومن الطبيعي أن يكون الارتباط وثيقاً كلما كان الانتساب إلى أب واحد أقرب وغير متباعد، والعكس صحيح أيضاً.

---

١ ـ المصدر نفسه، ص١٥٤.

فكلما كان الانتساب أبعد ضعفت الآصرة، حتى يصل الوضع إلى القطيعة والتنافر، إلاّ أن تظهر ضرورة مفروضة من الخارج تجعلهم بحاجة إلى بعضهم.

٢ ـ الاشتراك في التناسل: يرى بعض أصحاب الآراء غير الفاضلة أن المنشأ الأساس في ظهور المجتمع هو الاشتراك في التناسل، أي تزاوج ذكور هذه الطائفة أو القبيلة مع إناث تلك الطائفة أو القبيلة، وبالعكس، فهذا التناسب والتزاوج يؤدي إلى ظهور المجتمعات.

٣ ـ الاشتراك في الرئيس: ترى بعض الآراء غير الفاضلة أن الاشتراك في الرئيس الأول يشكل الأساس والمنشأ في ظهور المجتمع، فالرئيس الأول هو الذي جمعهم في البداية، وقام بتدبير شؤونهم لكي يتغلبوا ويسيطروا على الآخرين، ويصلوا إلى واحدة من الخيرات الجاهلة.

٤ ـ الاشتراك في العقد الاجتماعي: ويرى آخرون أن منشأ المجتمع هو التعاقد والتعاهد الذي ينشأ بين الأفراد، حيث يتنازل كل فرد عن بعض حقوقه ويتعهد بعدم التنافر مع الآخرين وأن لا يخذلهم في شؤونهم، ويتركهم لوحدهم في مواجهة الأعداء المشتركين وفي السيطرة على الأقوام الأُخرى أو دفع أذاها، وعلى أن يبقوا متحدين.

٥ ـ الاشتراك في اللغة والطبائع والأخلاق: ترى بعض الآراء غير الفاضلة أن المحور الأساس في الارتباط وتكوين المجتمع، هو الطبائع والأخلاق واللغة المشتركة، وأن عدم وجود هذه العوامل المشتركة يؤدي إلى التقاطع والتنافر، وأن هذه العوامل هي الآصرة الأهم التي تربط جميع الأُمم والشعوب فيما بينها، كما أن تباين الأُمم يكون على أساس هذه العوامل والأسباب الثلاثة.

٦ ـ الاشتراك في نوع المجتمع أو التجمع: ويرى البعض الآخر أن المجتمع أو التجمع والارتباط يكون على أساس الاشتراك في نوع ذلك، على سبيل المثال الاشتراك في الدار (المنزل) ومن ثم الاشتراك في أماكن السكن والأخص من جميع

ذلك الاشتراك في الدار (المنزل)، بعد الاشتراك في الحيّ والاشتراك في المحلّة. ولهذا السبب يشعرون بالمساواة مع الجيران، لأنهم يشتركون مع الجيران في السكن بالمنطقة التي تقع فيها المدينة وكذلك في الحيّ والمحلة.

الفارابي وبعد أن يذكر الموارد الستة الآنفة الذكر في ((آراء أهل المدينة الفاضلة)) يشير إلى ستة من الآراء غير الفاضلة، والتي تؤدي على مستوى محدود وجزئي إلى علاقات محدودة بين الجماعات الصغيرة وبين جماعة من الناس أو على الأقل بين اثنين من الأشخاص.

٧ ـ استمرار اللقاءات بين الأشخاص يؤدي إلى تشكيل المجتمع.

٨ ـ الاشتراك في تناول بعض المأكولات والمشروبات يؤدي إلى نوع من التجمع والاجتماع.

٩ ـ الاشتراك في الصناعات يؤدي إلى تشكيل مجتمعات.

١٠ ـ الاشتراك في دفع الكوارث والفجائع التي تحل بالأشخاص يؤدي إلى نوع من الانسجام والاجتماع.

١١ ـ الاشتراك في اللذائذ والمسرّات يؤدي إلى اجتماع الأشخاص.

١٢ ـ الاشتراك في الموارد التي تكون فيها حاجة إلى الآخرين، مثل التنافس في الأسفار الذي يعتبر بحد ذاته نوعاً من التجمع[(١)].

وفي الختام، فإنّ الأسس الأربعة التي ذكرناها آنفاً هي المبادئ الأساسية المشتركة في جميع الآراء الجاهلة، الفاسقة، الضالّة، والمبدّلة، ولكل واحدة منها أيضاً أُسس مستقلة خاصة بها والتي سنتناولها في مكانها.

ثانيا ـ الأنظمة السياسية غير الفاضلة:

المقصود بالأنظمة السياسية غير الفاضلة هنا، هي الحكومات والسلطات التي

---

١ ـ المصدر نفسه، ص١٥٣ ـ ١٥٦.

انحرفت عن طريق الفضيلة أو التي اصطفت في مواجهتها. وفي ((فصول المدني)) يضع الفارابي جميع الحكومات غير الفاضلة تحت يافطة واحدة في مقابل الحكومات الفاضلة ويقول: ((المدينة قد تكون ضرورية وقد تكون فاضلة))[١].

والمراد بالمدينة هنا الحدّ الأدنى من الحكومة والدولة، حيث يقول في تعريفها: المدينة الضرورية عبارة عن مدينة جميع أعضائها يتعاونون فيما بينهم للحصول على ضروريات قوام المجتمع البشري والحافظ على الحياة الإنسانية، وفي كتابه ((السياسة المدنية)) وبعد أن يقسّم الحكومات إلى فاضلة وغير فاضلة، يقسم الأخيرة بدورها إلى ثلاثة أقسام ويقول: ((والمدينة الفاضلة تضادها المدينة الجاهلة والمدينة الفاسقة والمدينة الضالّة))[٢]. ويضيف على ذلك في كتاب ((آراء أهل المدينة الفاضلة)) نوعاً يعتبره انحرافاً عن المدينة الفاضلة ويطلق عليه بـ ((المدينة المبدّلة))، وقد اعتبرنا الكتاب الأخير أساساً في دراستنا؛ لأنه وكما يظهر آخر المؤلفات السياسية للفارابي.

١ ـ النظام السياسي الجاهل:

في تعريفه لهذا النوع من الأنظمة السياسية، يقول الفارابي: ((المدينة الجاهلة هي التي لم يدرك أهلها السعادة ولا خطرت على قلوبهم، واذا ما تم إرشادهم إليها، لا يفهمونها ولا يؤمنون بها. فهم لا يعرفون سوى بعض الأُمور التي يتصورونها خيراً، أي أنهم يعرفون بعض الأشياء التي يعتبرونها غايات وأهداف نهائية للحياة الإنسانية، وهي عبارة عن: الصحّة والسلامة، الاستطاعة والحصول على اللذائذ المادية، والحرية في الحصول على الرغبات والأهواء النفسية، وأنهم يكرمون ويحتفى بهم من قبل الناس.

---

١ ـ فصول منتزعة، مصدر سابق، ص٤٥.

٢ ـ السياسة المدنية، مصدر سابق، ص٨٧.

وكل واحدة من هذه القضايا تعتبر لدى أهل المدينة الجاهلة سعادة، أما السعادة الكبيرة والتامّة فهي اجتماعها جميعاً، وما يقابل ذلك هو الشقاء الذي يتمثل في: المرض وعجز أعضاء الجسم، وعدم الاستفادة من اللذائذ المادية، والتقيد وعدم التحرر في الحصول على الرغبات والأهواء النفسية، وأن لا يكرمون ويحتفى بهم من قبل الناس [(١)].

وفي كتابه «الملّة» يقول الفارابي في تعريف النظام السياسي للمدينة الجاهلة: «المدينة أو الأُمّة المنقادة لما تمكن فيها الرئاسة الجاهلية من الأفعال والملكات تسمى المدينة أو الأُمّة الجاهلية» [(٢)]. وفي أحيان أُخرى يقدم الفارابي تعريفاً للمدينة الجاهلية من زاوية دينية، فيقول: «المدن الجاهلة أنما تحدث متى كانت الملّة مبنية على بعض الآراء القديمة الفاسدة» [(٣)]، بعبارة أُخرى المدينة الجاهلية هي التي تتبع ديناً وشريعة فاسدة.

وفي النهاية كما بيّنا في حديثنا عن أُسس ومبادئ الآراء غير الفاضلة، فأن المدينة الجاهلة يمكن تعريفها من منظار الفارابي من زوايا متعددة:

١ ـ تعريف المدينة الجاهلية من زاوية السعادة: هي مدينة لا يعرف أهلها السعادة ولا تخطر على بالهم، وقد سميت بالجاهلة بسبب جهلها هذا [(٤)].

٢ ـ تعريف المدينة الجاهلة من زاوية الرئاسة: هي المدينة التي تتبع في أعمالها وسلوكياتها الرئاسة الجاهلة [(٥)].

٣ ـ تعريف المدينة الجاهلة من زاوية الدين: هي المدينة التي تتبع ديناً

---

١ ـ آراء أهل المدينة الفاضلة، مصدر سابق، ص١٣١ ـ ١٣٢.

٢ ـ الملّة، مصدر سابق، ص٥٥.

٣ ـ آراء أهل المدينة الفاضلة، مصدر سابق، ص١٥١.

٤ ـ المصدر نفسه، ص١٣١.

٥ ـ الملّة، مصدر سابق، ص٥٥.

وشريعة فاسدة قديمة[١].

أنواع الحكومات الجاهلة:

في بيان الحكومات الجاهلة، قام الفارابي باستقراء كامل واستقصى جميع الموارد التي كانت على أرض الواقع، كما أنه يصل إليها بطرق مختلفة. ويصرّح في ((آراء أهل المدينة الفاضلة)) قائلاً: المدينة الجاهلية تقسم بدورها إلى جماعات ومدن:

١ ـ المدينة الضرورية + (الأُمّة والمعمورة الضرورية).

٢ ـ المدينة النذّالة + (الأُمّة والمعمورة النذّالة).

٣ ـ المدينة الخسيسة + (الأُمّة والمعمورة الخسيسة).

٤ ـ المدينة الكرامية + (الأُمّة والمعمورة الكرامية).

٥ ـ المدينة التغلبية + (الأُمّة والمعمورة التغلبية).

٦ ـ المدينة الجماعية + (الأُمّة والمعمورة الجماعية).

وفي ((السياسة المدنية)) توصل إلى هذا الاستقراء عن طريق المواطنين والاجتماعات التي يكونونها، ويقول: أهل المدينة الجاهلة لهم حياة مدنية ومدنهم واجتماعاتهم مدنية أيضاً، ولاجتماعاتهم أشكال متعددة:

١ ـ الاجتماعات الضرورية في المدينة الضرورية + (في الأُمّة أو المعمورة الضرورية).

٢ ـ الاجتماعات النذّالة في المدن النذّالة + (في الأُمّة أو المعمورة النذّالة).

٣ ـ الاجتماعات الخسيسة في مدن الخسّة + (في الأُمّة أو المعمورة الخسيسة).

٤ ـ الاجتماعات الكرامية في المدينة الكرامية + (في الأُمّة أو المعمورة الكرامية).

---

١ ـ آراء أهل المدينة الفاضلة، مصدر سابق، ص١٢١.

٥ ـ الاجتماعات التغلبية في المدينة التغلبية + (في الأُمّة أو المعمورة التغلبية).

٦ ـ الاجتماعات الحرّة في المدينة الجماعية + (في الأُمّة أو المعمورة الجماعية).

وفي بعض الأحيان وعن طريق المهام التي يقوم بها رؤساء المدينة الجاهلة، يصل الفارابي إلى هذا الاستقراء ويقول: «فإنّ كل رئاسة جاهلية إما أن يكون القصد بها إما التمكن من الضروري وإمّا اليسار، وأما التمتع باللذات وإما الكرامة والذكر والمديح، وإما الغلبة وإما الحرية»[1]، أي أن الرئاسة الجاهلية تسعى إلى تلبية واحدة من الغايات التالية:

١ ـ إما التمكن من الضروري ← المدينة الجاهلة الضرورية.

٢ ـ إما اليسار ← المدينة الجاهلة النذّالة.

٣ ـ إما التمتع باللذات ← المدينة الجاهلة الخسيسة.

٤ ـ إما الكرامة والذكر والمديح ← المدينة الجاهلة الكرامية.

٥ ـ إما الغلبة ← المدينة الجاهلة التغلبية.

٦ ـ إما الحرية ← المدينة الجاهلة الجماعية.

وعلى هذا، فالفارابي يقسم الحكومات الجاهلة إلى ستة أنواع مستقلة، وبالطبع هناك بعض الفوارق فيما ذكر في مؤلفاته، ومن ذلك أنه ذكر في الفصل ٣٧ من «آراء أهل المدينة الفاضلة» وخلافاً لما ورد في الفصل ٢٩: خمسة أنواع من الحكومات الجاهلة، كما أنه استخدم مصطلح «المبدّلة» بدل مصطلح «النذّالة»، كما استخدم لفظة «الساقطة» بدل الخسّة». ولم يذكر في كتابيه «الملّة» و «فصول المدني» المدينة الجماعية، واكتفى في مكان آخر بالقول «إن لها أقساماً كثيرةً»[2].

١ ـ السياسة المدنية، مصدر سابق، ص١٠١؛ الملّة، مصدر سابق، ص٤٣ و٥٥.

٢ ـ الملّة، مصدر سابق، ص٤٣ و٥٥؛ فصول منتزعة، مصدر سابق، ص٤٧ ـ ٤٨.

وقد أدت هذه الفوارق والاختلافات إلى شكوك وابهامات لدى بعض الباحثين [(١)].

وبهذه المقدمة، نجد من الضروري التأمل في مفهوم وبنية كل واحدة من الحكومات الست المذكورة بشكل مستقل.

١ ــ الحكومة الجاهلة الضرورية: هذه الحكومة التي تطرح تحت عنوان المدينة الضرورية، يمكن تحققها على ثلاثة مستويات:

أ ــ المدينة الضرورية (أو ما يصطلح عليه بالمستوى الوطني / القطري حديثاً).

ب ـ الأُمّة الضرورية (أو على المستوى الاقليمي بالتعبير الحديث).

ج ـ المعمورة الضرورية (أو على المستوى العالمي حسب المصطلح المعاصر).

ويبقى الهدف الأساس في جميع الأنشطة والتعاون بين الناس في المستويات الثلاثة هو الوصول إلى الضروريات الأولية التي يقوم عليها جسم الإنسان، أي أن هذا النوع من الحكومة، يستند في قيامها واستمراريتها إلى تأمين ما يأكله ويلبسه ويسكن فيه الناس، ورئيسها أيضاً هو الذي يستطيع تأمين هذه المتطلبات الضرورية أفضل من غيره، ويقوم بتوجيه الناس نحو هذه الأهداف.

وفي ((فصول المدني)) يقول الفارابي بهذا الشأن: ((المدينة الضرورية فهي التي إنما يتعاون أجزاؤها على بلوغ الضروري فيما يكون به قوام الإنسان وعيشه وحفظ حياته فقط)) [(٢)].

وعلى أساس ما تقدم، فإنّ جميع إلهياكل والبنى والأنشطة في هذه الحكومة تهدف إلى الحصول على ضروريات الحياة البشرية، حتى الوفاق الوطني والتعاون

---

١ ـ راجع في ذلك: رضا داوري، الفارابي، مصدر سابق، ص١٩٤.

٢ ـ فصول منتزعة، مصدر سابق، ص٤٥.

الاجتماعي وطاعة المواطنين للقيادة والحكام إنما هدفه تأمين المتطلبات والحصول على السلامة والصحة الجسدية؛ لأن في هذا النوع من المجتمعات، لا يوجد ايّ إيمان بالكمال والسعادة بما هو أبعد من دائرة هذه الأُمور. فكل الأشياء تتلخص في المظاهر والتجليات المادية، كما أن جميع الأفكار والتدابير والرؤى توجه ضمن هذا السياق. فالتطور الصناعي والعلمي والتقني يهدف بالأساس طبقاً لهذه الرؤية إلى رفع المتطلبات الضرورية والأولية للإنسان.

ومن هذا المنطلق نجد في بعض المدن الضرورية جميع الصناعات اللازمة لرفع حاجات الإنسان الضرورية، وفي بعض المدن الأُخرى تكون هناك صناعة (مهنة) واحدة لسدّ متطلبات الإنسان، مثل الزراعة التي تعتبر الوسيلة الوحيدة لتمرير شؤون ومتطلبات الحياة في بعض المدن. وأفضل الناس في مثل هذه المدن ـ كما هم يدعون ـ هو الذي يتمكن بفكره وتدبيره وإدارته توفير حاجاتهم الضرورية على أتمّ وجه عن طريق الحرف والمهن التي يمتلكونها، وبالتأكيد ستكون لمثل هذا الشخص الرئاسة الفائقة والسلطة عليهم، ليوظف الناس ويستخدمهم بحسن تدبيره للأُمور في سبيل تأمين مستلزمات حياتهم الضرورية[١].

٢ ــ **الحكومة الجاهلة النذّالة**: هذا النوع من الحكومة وبالرغم من أنه دنيوي ومادي من حيث الماهيّة، لكنه وخلافاً للحكومة الجاهلة الضرورية، لا يكتفي بتأمين الحاجات الضرورية والابتدائية، بل يجعل من أهم أهدافه الاستطاعة وجمع الثروة وتكثير مصادر المال وتراكم رؤوس الأموال. وعلى هذا الأساس فإنّ بنية الحكومة النذّالة تكون بشكل بحيث توجه جميع الجهود الفردية والاجتماعية نحو ((التنمية الاقتصادية)) للحد الذي يحتمل معه السيطرة على جميع رؤوس الأموال والمصادر الاقتصادية إذا ما تمّ تشكيل ((المعمورة النذّالة)) أو ((الأُمّة النذّالة)) على المستويين

---

١ ـ السياسة المدنية، مصدر سابق، ص٨٨.

العالمي والإقليمي بالترتيب.

والخصوصية المهمّة التي يؤكد عليها الفارابي هي أن الآراء والقيم التي تسود في هذه الحكومة لا تنظر إلى ((التنمية الاقتصادية)) كوسيلة لتأمين الرفاه ومستلزمات الحياة المادية، بل تعتبر هي بحدّ ذاتها هدفاً أصيلاً يحمل قيمة ذاتية، والناس لا يكتفون بضروريات العيش الأُولى من خلال الثروة والاستطاعة.

وفي كتاب ((السياسة المدنية)) يقول الفارابي: ((ومدينة النذّالة واجتماع أهل النذّالة، هو الذي به يتعاون على نيل الثروة واليسار، والاستكثار من اقتناء الضروريات، وما قام مقامها من الدرهم والدينار. وجمعها فوق مقدار الحاجة إليها، لا لشيء سوى محبة اليسار فقط، والشح عليها، وأن لا ينفق منها إلاّ في الضروري مما به قوام الأبدان. وذلك إما من جميع سبل العمل وجني المال أو وجوه المكاسب، وإما من الوجوه التي تتأتى في ذلك البلد.

وأفضل هؤلاء عندهم أيسرهم وأجودهم احتيالاً في بلوغ اليسار. ورئيسهم هو الإنسان القادر على جودة التدبير لهم فيما يكسبهم اليسار، وفيما يحفظه عليهم دائماً. واليسار يُنال من جميع الجهات التي منها يمكن أن يُنال الضروري وهي الفلاحة والرعاية والصيد واللصوصية، ثم المعاملات الإرادية مثل التجارة والإجازة وغير ذلك)) (1).

ويذكر الفارابي في كتابه ((آراء أهل المدينة الفاضلة)) الحكومة النذّالة تحت عنوان ((المدينة البدّالة)) أيضاً، والظاهر أن المشكلة هنا جاءت بسبب النسخ؛ لأنهما من حيث المعنى لا يختلفان عن بعضهما، حيث يقول: ((المدينة البدالة هي التي قصد أهلها أن يتعاونوا على بلوغ اليسار والثروة ولا ينتفعوا باليسار في شيء

---

١ ـ السياسة المدنية، مصدر سابق، ص٨٨ ـ ٨٩.

آخر، لكن على أن اليسار هو الغاية في الحياة))(١).

٣ ــ الحكومة الجاهلة الخسيسة: الحكومة الخسيسة ومثلها مثل سابقتيها يمكن أن تكون على المستوى القطري (الوطني) وتسمى بـ ((مدينة الخسّة))، أو على المستوى الاقليمي ((امة الخسّة))، أو على المستوى العالمي أي ((معمورة الخسّة)) مع أن ماهيتها متساوية على جميع المستويات، ويرى الفارابي أن هذه الحكومة تترتب وتقوم على أساس الحكومتين السابقتين، أي أنها تشترك في خصوصياتها مع الحكومتين المذكورتين آنفاً، إضافة إلى خصائص ومواصفات خاصة بها نشير إليها في الجدول التالي:

الخصائص / نوع الحكومة	الضروريات الأولية للحياة	جمع الثروة	طلب اللذّة
الحكومة الضرورية	+	-	-
الحكومة النذّالة	+	+	-
حكومة الخسّة	+	+	+

وعلى أساس ما تقدم، نجد أن الهدف النهائي في الحكومة الضرورية هو الحصول على الضروريات الأولية في الحياة، اما الهدف في الحكومة النذّالة، فبالإضافة إلى هدف الحكومة الضرورية، جمع الثروات، وفي حكومة الخسّة فبالإضافة إلى أهداف الحكومتين السابقتين، تسعى الحكومة إلى طلب اللذّة، وبهذا الشكل يتيسر طلب اللذّة بعد تأمين الهدفين الأولين: ((لأن غرض هذه المدينة أنما يمكنهم بلوغه بعد تحصيل الضروري وبعد تحصيل اليسار وبالنفقات الكثيرة))(٢)؛

وعلى هذا الأساس تصبح حكومة الخسّة هي الحكومة المثالية التي يسعى

١ ـ آراء أهل المدينة الفاضلة، مصدر سابق، ص١٣٢.

٢ ـ السياسة المدنية، مصدر سابق، ص٨٩.

إليها أهل الحكومتين الجاهلة الضرورية والنذّالة. وحسب تعبير الفارابي: ((هذه المدينة هي المدينة السعيدة والمغبوطة عند أهل الجاهلية))[١]. وطبقاً لما ورد من خصائص لحكومة الخسّة يمكن وصفها بالنحو التالي: مدينة الخسّة عبارة عن حكومة هدف أهلها الاستفادة من مختلف اللذائذ، مثل: المأكولات والمشروبات والجنس ومجالس القمار واللهو والهزل، وبشكل عام تعاون أهلها للحصول على جميع اللذات الحسيّة والخيالية[٢].

ومن هذا المنطلق، بما أن ((طلب اللذّة)) هو الأساس في جميع القيم والفضائل، فمن الطبيعي أن يكون أسعد من فيها وأكثرهم غبطة هو الأكثر لهواً وحصولاً على اللذات، والرئيس في هذه الحكومة بالطبع هو الذي يمكنه توفير قدر أكبر من سبل ومستلزمات الحصول على اللذّة إلى أهل المدينة والمجتمع.

٤ ـ الحكومة الجاهلة الكرامية: قيام مثل هذا النوع من الحكومات الجاهلية يهدف بالأساس إلى تعاون الناس مع بعضهم للوصول إلى الكرامة والشهرة والاحترام والشأنية والشوكة فيما بينهم ومع المجتمعات الأُخرى. ومع الأخذ بأن هذا النوع من الحكومة يمكن تطبيقه على ثلاثة مستويات أيضاً فالمستوى الأخير (العالمي) يكون الاحترام والكرامة والشهرة و... الخ فيه داخلياً بطبيعة الحال.

ويطرح الفارابي تحليلاً علمياً واجتماعياً لجذور ((الحرمة والكرامة)) في المجتمع الكرامي فيصوره بالنحو التالي:

أ ـ التساوي في الكرامة: والمقصود بذلك هو أن يحترم المواطنون بعضهم بشكل متساو، ويمتدحوا مكانة وشوكة بعضهم. وهذهِ الكرامة قد تكون أحياناً على

---

١ ـ المصدر السابق نفسه.

٢ ـ آراء أهل المدينة الفاضلة، مصدر سابق، ص١٣٢؛ السياسة المدنية، مصدر سابق، ص٨٩.

أساس استحقاقات خارجية وعارضة لكنها في أحيان أُخرى تكون سبباً للجدارة والأهلية في الشخص الذي يجري تكريمه ذاتياً، بحيث يقوم شخص ودون سابق أمر بإكرام شخص واحترامه، فيقوم الثاني بدوره بإكرام الأول واحترامه أيضاً، وهنا يكون الأمر وكأنه معاملة تجارية.

ب ـ **التدرّج والتراتب في كرامة المواطنين واحترامهم:** والمقصود بالتكريم والاحترام المتقابل هو أن يكون هناك نظام متدرج وذو مراتب في المجتمع، فيكون هناك احترام أكبر وتكريم أكثر للأشخاص الذين يأتون في أعلى مراتب المجتمع وقمة الهرم من حيث الجدارة والمكانة الاجتماعية، ولأن ملاكات التدريج الاجتماعي متفاوتة في آراء أهل المدينة الجاهلية، فإنّ ملاكات التفاضل في الكرامة متفاوتة أيضاً وهنا نشير إلى بعضها:

١ً ـ الجدارة الفردية: قد يتناسب الإجلال والتكريم مع قابليات الأشخاص وجداراتهم الفردية، بمعنى يكرم ويحترم من تمليك جدارة أكبر.

٢ً ـ الغنى الفاحش: في المجتمعات الكرامية قد يغبط بعض الأشخاص من قبل آخرين بسبب كثرة أموالهم وغناهم الفاحش، ولهذا السبب يحصل هؤلاء على مكانة اجتماعية مرموقة ويجري تكريمهم واحترامهم.

٣ً ـ تدبير وتوفير مستلزمات الرفاه واللهو للآخرين: عندما يكون الاتجاه السائد في المجتمع هو السعي للحصول على اللذّة واللهو والمسرّات ويتحول ذلك إلى قيمة اجتماعية، فمن الطبيعي أن يكون للأشخاص الذين يتمتعون بمقدار أوفر من ذلك والذين تتوفر لديهم أسباب اللذّة أكثر من غيرهم، مكانة مرموقة وشأناً وشوكة في المجتمع، كما أن الذين يقومون بتوفير مستلزمات اللذّة للآخرين ويديرون هذا الأمر لهم احترام وإجلال المجتمع بشكل أكثر ممن سواهم.

٤ً ـ خدمة الناس لتأمين حاجاتها المادية: من الطبيعي أن يجري احترام

الشخص الذي يساعد الآخرين على تأمين حاجاتهم المادية والوصول إلى السعادة الخيالية، عن طريق القيام بالاعمال الحسنة وخدمة الآخرين، بما يوفر لهم أسباب الحياة واللذّة ونيل المتطلبات الأساسية في معيشتهم اليومية، فمثل هذا الشخص سيحصل بالمقابل على خدمات الآخرين واحترامهم وإجلالهم.

٥ً ـ الغلبة والسيطرة: تعتبر الغلبة والقدرة في السيطرة على الآخرين من الموارد التي يحترم فيها الشخص بالمجتمعات الجاهلة، لذلك فإنّ الأشخاص الذين يشتهرون في تلك المجتمعات بأنهم لا يقهرون أو أن لهم أنصاراً وأعواناً أقوياء يقفون وراءهم وأنه لا يمكن لأي كان دحرهم والغلبة عليهم، وأنهم إذا ما أرادوا جعلوا الحياة في ضيق وعسر على من يريدون. هؤلاء يحظون بمكانة ومنزلة في تلك المجتمعات الجاهلة، يغبطهم الآخرون عليها وطبيعي أن يكون الأكثر قهراً وغلبة من هؤلاء أكثر احتراماً ومنزلة من غيره.

٦ً ـ الأصالة الأسرية: الانتساب إلى أُسرة أصلية من الطرق الأُخرى لكرامة الإنسان وإجلاله وعظم منزلته. وبالطبع فإنّ الأصالة الاسرية لدى هذه الشعوب والمجتمعات تنشأ عن واحدة من الأُمور التي ذكرناها في السابق مثل: أن يكون آباؤهم وأجدادهم أثرياء، أو أن تكون أسباب اللذّة متوفرة لهم بمقدار كبير، أو أنهم يشتهرون بالغلبة والسيطرة والشجاعة في مقابل الخصوم والأعداء والمجتمعات الأُخرى، أو أن يكونوا نافعين ومفيدين للآخرين في إحدى الموارد المذكورة.

وبعد أن يشرح الملاكات الستة للكرامة في المجتمعات الجاهلية الكرامية ينتقل الفارابي إلى البحث في القيادة بهذهِ المجتمعات، فيقول: في مثل هذه المدن، يكون الشخص الأكثر احتراماً لديهم وإكراماً هو الرئيس والقائد على الآخرين الذين هم أقل احتراماً وكرامة وشأناً منه، وهذا التفاضل والتمايز والأرجحية تستمر بين الأشخاص حتى تصل إلى الشخص الأكثر أهلية وكرامة واحتراماً في المجتمع من

غيره وبالطبع مثل هذا الشخص سيكون رئيساً أو ملكاً لذلك المجتمع، وعلى هذا يجب أن يكون رئيس الحكومة الأكثر جدارة من سائر الناس في الموارد التي ذكرناها[١].

وقد بحث الفارابي في كتاب ((السياسة المدنية)) مسألة القيادة في الحكومة الكرامية بشكل مفصل، نورد هنا خلاصة لذلك: إذا كان الملاك والمعيار في الرئاسة الاستناد إلى الأُسرة والقبيلة، فلا بدّ أن يكون رئيس المدينة أكثر الآخرين من حيث عدد أفراد اسرته وقومه، واذا ما فسّرت الكرامة لدى أهل المدينة بالرفاه والاستطاعة المالية، فلا بدّ أن يكون رئيس المدينة على مستوى عالٍ جداً من تلك الاستطاعة، وبعد مقام الرئاسة، فالآخرين من الناس متفاوتون من حيث امتلاك هذين الامرين (التكاثر الاسري والمالي) وستكون الرئاسة بينهم حسب التفاضل والتفوق في الاستطاعة المذكورة، اما الذي ليس له حظ في الامرين، فلا مكان له ليصبح رئيساً في شيء.

كما أنه إذا ما كانت الجدارة محصورة في شؤون لا يمكن للآخرين الحصول عليها، وتبقى محصورة في أُسر معينة، فهذهِ الرئاسة من أوضع رئاسات المدينة الكرامية؛ ((وهؤلاء هم أخسّ رؤساء الكرامة))[٢] حتى لو أنه جرى إكرامهم واحترامهم للجهود التي يبذلونها في تحقيق أهداف الناس، أي أن الرئيس هو الذي يكون أكثرهم استطاعة وأكثرهم فائدة أو الذي يبذل قصارى جهده في سبيل تحقيق أمانيهم وأهدافهم واللذة التي يطلبونها أو الاحترام الذي يحصلون عليه من سائر الشعوب والأقوام، وكذلك الشخص الذي يبدي حسن تدبير في تحقيق

---

١ ـ السياسة المدنية، مصدر سابق، ص٩١.

٢ ـ المصدر نفسه، ص٩٢.

تلك الأهداف والمحافظة على ما تحقق منها. أما أفضل رئيس للمدينة فهو الذي يوفر جميع تلك الأشياء لأهل المدينة في حين لا تكون له هو سوى الكرامة من فائدة، فيجعلهم أغنياء ولا يطلب المال لنفسه، ويكتفي لنفسه بالعزّة والفخر والشهرة بذلك لدى شعبه والشعوب الأُخرى، ويبقى اسمه خالداً على ألسن الناس على الدوام: ((فهذا هو الذي يستأهل الكرامة عندهم))[1] .

وبالطبع فإنّ هؤلاء الأشخاص بحاجة في أغلب الأوقات إلى الثروة والاستطاعة لصرفهما باتجاه تأمين متطلبات ورغبات أهل المدينة في مجالي الثروة واللذّة، ولكي يتمكنوا من تحقيق تلك الأُمور التي تتطلب استطاعة مالية وثروة كبيرة فلا بدّ أن يكونوا من أصحاب الثروات والإمكانيات الواسعة، ويرى بعض الرؤساء أن وجود تلك الثروات والإمكانيات مهمة لتحقيق الكرامة والحرية الوطنية، لذلك يقومون بجمع المال عن طريق فرض الضرائب وأخذ الخراج من الناس، أو يكون سبيلهم إلى ذلك هو السيطرة على الشعوب والأقوام الأُخرى ونهب ثرواتها، ويجري خزن تلك الأموال في الخزانة العامة ومن ثم يتم صرفها.

وقد يؤدي التعطش للكرامة والعظمة الشخصية أن يأخذ الرئيس حصة من تلك الأموال ويجعلها لنفسه وأبنائه وذلك بهدف الاحتفاظ بالسلطة لنفسه واسرته وقومه، يعلل ذلك بالحفاظ على الكرامة بالطبع. إضافة إلى ذلك يرى لنفسه مخصصات لتزيد من جلاله وعظمته ومكانته لدى العامة من الناس ويتجلى ذلك في القصور التي يسكنها والملابس التي يرتديها أو عن طريق الاختفاء عن الأنظار ومن ثم وضع قوانين وضوابط ومراسم خاصة لرؤيته واللقاء به.

وبعد أن يتم له تثبيت سلطته ويعتاد الناس عليه وعلى اسرته وحاشيته

---

١ ـ المصدر السابق نفسه.

ويقبلوا بملكه ورئاسته، عندها يقوم بتصنيف الناس على أساس كرامتهم وجلالة قدر كل واحد منهم، ويرصد لكل واحد منهم ما يوفر له أسباب الكرامة حسب جدارة ذلك الشخص وكفاءته، وتلك الأسباب هي على سبيل المثال لا الحصر: الأموال، الدار، الملابس، المركب وكل ما له ارتباط بذلك ويؤثر في شأن وشوكة ومكانة الشخص المذكور. وسيكون أقرب الناس إليه هو الذي يبذل كل جهده وأكثر من الآخرين في تعظيمه واحترامه وتثبيت أركان سلطته. وعلى هذا نجد هناك ارتباطاً متقابلاً يقوم على الاحترام والكرامة بين الرئيس والمقربين منه. فالمحبون للكرامة يدخلون في صفقة معه، إذ يكرمونه لكي يزيدوا من إكرام أنفسهم على يديه. وبهذا الشكل فالذي في وسط سلّم السلطة يكون مورد احترام من هم أعلى منه في مقابل إكرامه لهم كما أنه يقوم بإكرام الآخرين ممن هم دون مستواه في مقابل اكرامهم له.

وهذا النوع من المدن هو أفضل أنواع المدن الجاهلية، ولكن إذا بلغت المحبة والكرامة والاحترام حداً متطرفاً وفعالاً فيها، ستتحول هذه المدن إلى مدن الجبّارين ومدن تغلبية.

٥ ــ الحكومة الجاهلة التغلبية: هذا النوع من الحكومات الجاهلية يمكن أن يتحقق مثل غيرها من الحكومات على ثلاثة مستويات، هي: القطري والإقليمي والعالمي، لكن الفارابي يتحدث عنها عادة بالمستوى الأول من ذلك أي القطري (المدينة)، ويقول في تعريف المدينة التغلبية: المدينة التغلبية هي مدينة يتعاون أهلها فيما بينهم للسيطرة والتغلب على الآخرين، سواء كان أغلب أهل المدينة يرغبون بذلك، أو نصفهم أو يكون ذلك رغبة الرئيس وحده الذي يسيطر على أهل المدينة ويطيعونه. وعلى هذا الأساس سيكون هناك ثلاثة أنواع من المدن التغلبية:

أ ـ **الحكومة التغلبية المطلقة:** هذه الحكومة تكون في مجتمع يريد رئيسه

وجميع أفراده السيطرة والغلبة على الآخرين.

ب ـ **الحكومة شبه (نصف) تغلبية:** هذه الحكومة تكون في مجتمع يريد رئيسه وجزء من أفراده السيطرة والغلبة على الآخرين.

ج ـ **الرئيس التغلبي:** لو كان أعضاء مجتمع وأهل مدينة معينة يعارضون السيطرة والغلبة على الآخرين، ولم يكن يرغب بذلك سوى الرئيس الذي يتمكن من فرض رأيه وطاعته على جميع الناس وأهل تلك المدينة وتوظيفهم لأجل ذلك، فمثل هذه الحكومة تغلبية أيضاً.

أهداف الحكومة التغلبية:

يقوم الفارابي بشرح أهداف الغلبة والحكومات التغلبية ويرى أن كل واحدة من الأنواع الثلاثة المذكورة آنفاً، فيمكن أن تسعى لتحقيق أهداف محددة وبالتالي يمكن تلخيص تلك الأهداف بالموارد التالية:

١ ــ **الغلبة من أجل الغلبة ذاتها:** لهذا الهدف أبعاد نفسية بالدرجة الأُولى؛ لأن أهل المدينة التغلبية أو رئيسها يريدون السيطرة والغلبة لمجرد اللذّة هنا، لذلك فالغلبة جيدة بكل نحو وبأية وسيلة وفي كل الأُمور. فهم قد يلحقون الضرر أحياناً بالآخرين دون أن يحصلوا على منفعة من ذلك، وقد يقدمون على حرب أو قتل وتدمير لأشياء غير ذات أهمية، ويرى الفارابي أن مثل هذه الوحشية كانت موجودة لدى بعض القبائل العربية: ((مثل ما يحكى عن قوم من العرب))(١).

والناس في هذا النوع من المجتمعات يكتفون من أموال مغلوبيهم بسدّ متطلباتهم الضرورية فقط، وقد يبذلون قصارى جهدهم للحصول على منفعة أو مال كانوا محرومين منه، وما أن حصلوا عليه وصار تحت تصرفهم بالكامل تركوه.

---

١ ـ المصدر نفسه، ص٩٧.

٢ ــ الغلبة للحصول على أُمور مادية: جعلت بعض المجتمعات التغلبية القهر والسيطرة والغلبة وسيلة لأهداف أُخرى، كالحصول على متطلبات الحياة الضرورية أو لجمع المال والثروة أو للوصول إلى اللذّة، أو حتى بلوغ مرتبة من الكرامة والشوكة والشأن.

وعلى هذا، بما أنّ الهدف هو الحصول على شيء آخر من المقهورين، فلو استطاعوا الحصول عليه دون القهر والقوة لم يستخدموا قوتهم لأجل ذلك.

٣ ــ للغلبة وكذلك الحصول على منافع مادية: في هذه المدن لا يلحقون الضرر بشخص ابتداءً ولا يقومون بقتل شخص، إلاّ أن يصلوا إلى نتيجة مفادها أنه السبيل الوحيد للحصول على أُمور يعتبرونها شريفة لديهم. أما لو تمكنوا من بلوغ هدفهم ومبتغاهم دون استخدام القوة كأن يعثروا على كنز أو تقدم لهم هبات، فلن يرضوا بذلك ولا يستخدمونه!

أساليب الغلبة:

يشير الفارابي في كتابه ((السياسة المدنية)) إلى ثلاثة أساليب في الغلبة على الآخرين، هي:

١ ــ أُسلوب المفاجئة: حيث يجري تدريب بعض المتغلبين على قيم تجعلهم يميلون للغلبة على الناس عن طريق الخدعة والحيلة والمفاجئة.

٢ ــ الأُسلوب الصريح: في هذا الأُسلوب يجري التغلب على الآخرين بشكل واضح وصريح وعلني باستخدام القوة.

٣ ــ الأساليب الانتهازية: في هذا الأُسلوب وبما يتناسب مع المقهورين والمغلوبين على أمرهم يتم استخدام الأُسلوبين السابقين الأول والثاني، ولهذا السبب فإنّ العديد ممن يسعون إلى السيطرة على الآخرين ودمائهم، إذا ما وجدوا شخصاً نائماً لا يقومون بقتله ونهب ماله، بل يوقظونه قبل قيامهم بفعلتهم، فهم يحبذون

نهب مال الغير بالقوة وبعد سجال وصدام معه لكي ينتهي الأمر إلى قتله وفعل ما لا يريد هو أن يجري عليه.

وسائل الغلبة:

يصف الفارابي المجتمع المتغلب فيقول: الفخر والملاحم التي يتحدث عنها المجتمع المتغلب والمسيطر على الآخرين، يأتي لأسباب، منها كثرة تغلبهم وسيطرتهم على الآخرين أو بسبب عظمتهم أو لأوصاف الوسائل والأدوات التي يستخدمونها في الغلبة، ثم يضيف أن وسائل الغلبة هي ثلاث:

١ ــ الفكر: ويعني الغلبة على الآخر بسبب تفوق الفكر وحسن التدبير.

٢ ــ الجسم: امتلاك المجتمع المتغلب لصفات جسمانية تمكنه من ذلك كسرعة المناورة والشجاعة.

٣ ــ العدّة والسلاح: إمكانية توفير وتجهيز عناصرهم وأفرادهم بمعدات حربية وأسلحة لكسب التفوق على الآخرين.

الرئيس المتغلب:

الرئيس في مثل هذه المجتمعات لا بدّ أن يكون أقدر الناس وأكثرهم أمكانية على توظيف طاقات الناس واستخدامهم لأجل الغلبة على الشعوب الأُخرى والسيطرة عليها، وأن يكون أكثر تدبيراً من الآخرين في مجال السياسة وإدارة المجتمع بما يمكن المدينة التي يرأسها من الغلبة على الآخرين، كما وأنه يجب أن يكون قادراً على دفع غلبة الأعداء والحيلولة دون سيطرتهم على مدينته وقومه، ومثل هذا الشخص سيكون الرئيس والملك. وعليه تربية المجتمع بشكل يكون فيه عدواً للمجتمعات الأُخرى ولابد أن يجعل تقاليد وآداب مجتمعه بحيث يمكن الرجوع إليها والاستناد لها في السيطرة على الأُمم والمجتمعات الأُخرى والغلبة عليها.

النتيجة:

المجتمعات التغلبية وبالرغم من اختلافها فيما بينها من حيث شوقها وجنوحها إلى الغلبة ونوعها والأهداف التي ترجوها من ورائها، لكنها وبشكل عام تستخدم أساليب متنوعة ومختلفة في التسلط اما على دماء الناس بأي نحو كان، لأنها تلتذّ بالتغلب على الآخرين وإخضاعهم لها، أو في التسلط على أموالهم ونهبها، والتغلب بالطبع أفضل وسيلة إلى ذلك، لأنهم لو كانوا يحصلون على المال بدون غلبة لما قاموا به، أو أنهم يريدون التسلط على نفوس الناس ليجعلوهم عبيداً لهم وتكون الشعوب المقهورة والمغلوبة على أمرها منقادة لهم. ويرى الفارابي أن المدن التغلبية تميل بقوة نحو التجبّر، لذلك يطلق عليها صفة ((مدن الجبّارين)).

٦ ـ الحكومة الجاهلة الجماعية: يقول الفارابي في ((آراء أهل المدينة الفاضلة)) في تعريفه لهذا النوع من المدن: ((هي التي قصد أهلها أن يكونوا أحراراً يعمل كل واحد منهم ما شاء لا يمنع هواه في شيء أصلاً))[1]. ويرى الفارابي أن هذا النوع من الحكومة أيضاً يمكن طرحه على ثلاثة مستويات كغيرها من الحكومات:

أ ـ الحكومة الجاهلة الجماعية على المستوى القطري / الوطني والتي تسمى ((المدينة الجماعية)).

ب ـ الحكومة الجاهلة الجماعية على المستوى الإقليمي والتي يطلق عليها ((الأُمّة الجماعية)).

ج ـ الحكومة الجاهلة الجماعية على المستوى العالمي والتي تسمى ((المعمورة الجماعية)).

---

١ ـ آراء أهل المدينة الفاضلة، مصدر سابق، ص١٣٢.

الخصوصيات البنيوية:

يقدم الفارابي في كتابه ((السياسة المدنية)) بعض الخصوصيات لهذا النوع من الحكومات الجاهلة ويشير في ذلك إلى أربعة موارد أساسية منها:

١ ــ سلطة الشعب: في هذا النوع من المجتمعات يكون جميع البشر متساوون ولا يجري تفضيل أحد على آخر، ومن هذا المنطلق ليست هناك أرجحية لشخص بالنسبة للآخرين في تقلد واستلام السلطة السياسية. فمشروعية الحكّام مصدرها صوت الشعب، وحسب تعبير الفارابي: ((يكون من يرأسهم أنما يرأسهم بإرادة المرؤوسين، ويكون رؤساؤهم على هوى المرؤوسين. واذا استُقصي أمرهم لم يكن فيهم في الحقيقة لا رئيس ولا مرؤوس))[١]. لكن وفي الوقت نفسه، فإنّ الأشخاص الذين يعملون في سبيل حرية الشعب المطلقة ويبذلون قصارى جهدهم لتأمين متطلباته ورغباته، ويحققون له أهدافه وطموحاته جميعها كما يصونونه من اعتداءات أعدائه في الداخل والخارج، فمثل هؤلاء الأشخاص يجري تكريمهم واحترامهم.

وعلى هذا، فالمبدأ الأساس هو: ((ليس أحد هناك أولى بالرئاسة من أحد))[٢]. لكن إذا ما منحت الرئاسة لشخص أو أُهديت له (المجّان أو كانت في مقابل مبالغ وثروات أخذت منه) فالرئيس الأفضل لدى أبناء ذلك المجتمع هو الذي يتدبر أفضل السبل والأفكار لتحقيق طموحات الناس وتحقيق أحلامهم ورغباتهم النفسية على اختلاف أنواعها.

٢ ــ المساواة بين المواطنين: في المدينة الجماعية يكون الجميع متساوون في

---

١ ـ السياسة المدنية، مصدر سابق، ص٩٩.

٢ ـ المصدر نفسه، ص١٠١.

الحرية والحقوق والواجبات: ((وأهلها متساوون، وتكون سنّتهم أن لا فضل لإنسان على إنسان في شيء أصلاً))[(١)].

٣ ــ النسيج الاجتماعي غير المتجانس: الحرية غير المقيدة في جميع أبعاد الحياة الاجتماعية أدت لأن ينقسم أبناء هذه المجتمعات إلى طبقات وجماعات مختلفة ومتعارضة، أما أبناؤها ـ أي المجتمعات ـ فهم خليط من أعراق وثقافات واتجاهات فكرية وسلوكية مختلفة، بمطالبات متنوعة نجدها في أكثر من مدينة، لكنها تجتمع كلها في هذه المدينة، حيث يمكن أن تجد في مثل هذه المدينة أشرف الناس إلى جانب أرذلهم، كما أن هذه المدينة تفتقد لأية معايير ثابتة فيما يتعلق بالقيم والمؤسسات والرئاسة، بل تبقى متغيرة وغير مستقرة حسبما تمليه الطموحات والرغبات والأهواء النفسية، ولعدم وجود قيادة قوية في المجتمع، بل إن بنية الحكومة ونظام القيادة تقوم على أساس هذا التباين وعدم الانسجام، وعلى هذا فقد جعلت هذه العناصر بمجموعها الحكومة الجماعية، حكومة غير منسجمة وغير متجانسة.

٤ ــ التنوع الثقافي: الحكومة الجماعية هي الحكومة الجاهلة الوحيدة التي يمكن لجميع الأشخاص فيها البحث عن طموحاتهم ورغباتهم لتحقيقها نوعاً ما، لذلك نجد إقبالاً واسعاً عليها من قبل شعوب وأُمم كثيرة ومتنوعة فتظهر فيها أجيال وأعراق وأخلاقيات متنوعة. والأبناء الذين لهم فطرة وتربيات مختلفة يمكنهم النمو والتطور في هذه المجتمعات، لهذا ستكون هذه المدن نموذجاً ومثالاً للعديد من المدن الأُخرى، وقد نجد في مثل هذه المدن التي توجد فيها أفكار باطلة وفاسدة، ما يقول عنه الفارابي: ((ينشأ فيها الأفاضل، فيتفق فيها وجود الحكماء

---

١ ـ المصدر نفسه، ص٩٩.

والخطباء والشعراء في كل ضرب من الأُمور، ويمكن أن يلتقط منها أجزاء للمدينة الفاضلة، وهذا من خير ما ينشأ في هذه المدينة)) [(١)].

جدول بالحكومات الجاهلة

	حكومة المدينة	حكومة الأمّة	حكومة المعمورة
ضرورية	مدينة ضرورية	امة ضرورية	معمورة ضرورية
نذّالة	مدينة نذّالة	امة نذّالة	معمورة نذّالة
خسّة	مدينة خسّة	امة خسيسة	معمورة خسيسة
كرامية	مدينة كرامية	امة كرامية	معمورة كرامية
تغلبية	مدينة تغلبية	امة تغلبية	معمورة تغلبية
جماعية	مدينة جماعية	امة جماعية	معمورة جماعية

٢ ـ النظام السياسي المبدّل:

يقول المعلم الثاني في تعريفه للمدينة المبدّلة: هي عبارة عن مدينة تكون فيها الآراء والعقائد والافعال السائدة نفس الآراء والعقائد والافعال الموجودة في المدينة الفاضلة، سوى أنها تبدلت ودخلت إليها آراء وعقائد منحرفة وباطلة، وهكذا بالنسبة لافعال وتصرفات أهل المدينة فقد تحولت ودخلتها أُمور باطلة، لذلك يمكن اعتبار المدينة المبدّلة بأنها الشكل الفاسد للمدينة الفاضلة، حيث يمكن القول أنها نتيجة تحول كبير على المستويين النظري والعملي في المدينة الفاضلة. ويدرس الفارابي بنظرة معرفية فاحصة جذور وأسباب هذا التحول والانقلاب الفكري

١ ـ المصدر نفسه، ص١٠١.

والاجتماعي في كتابه ((آراء أهل المدينة الفاضلة))، ففي الفصل ٣٢ من الكتاب المذكور يتحدث عن الأسباب والجذور الفكرية في هذا التحول بعد بيانه للقيم والاسس المشتركة لأهل المدينة الفاضلة، فيقدم تحليلاً واقعياً كالتالي:

الأساس الأول: معرفة السبب الأول للموجودات وأوصاف وخصوصيات واجب الوجود.

الأساس الثاني: معرفة الموجودات المفارقة للمادة والأوصاف الخاصة بكل واحدة منها وتلك الصفات المراتبية الخاصة بها، حتى تنتهي إلى العقل الفعّال باعتباره نهاية سلسلة المفارقات.

الأساس الثالث: معرفة الجواهر السماوية والصفات الخاصة بكل واحدة منها.

الأساس الرابع: معرفة كيفية الكون وفساد الأجسام الطبيعية التي تلي الأجسام السماوية، معرفة أن القانون والسنة التي تحكم هذه الأجسام تقوم على أساس ضوابط وقوانين محكمة ومتقنة وعادلة وحكمية، وأنه لا يوجد أي معنى للإهمال والنقص والظلم في عالم الوجود.

الأساس الخامس: معرفة الوجود وخلق الإنسان وكيفية حدوث قواه النفسانية وكيفية الفيض والنور الذي يفيض عليه من ناحية العقل الفعّال، حتى تحصل وتتكون المعقولات الأولية صاحبة الإرادة والاختيار.

الأساس السادس: معرفة الرئيس الأول (النبي) وكيفية الوحي له.

الأساس السابع: معرفة الرؤساء الذين يخلفون الرئيس الأول.

الأساس الثامن: معرفة المدينة الفاضلة وأهلها ومعرفة السعادة التي يجب أن تتوجه إليها نفوسهم، ومعرفة المدن المضادة لتلك المدينة، وأيضاً معرفة المنزلة التي تصير إليها نفوسهم بعد الموت.

الأساس التاسع: معرفة الأُمم الفاضلة والأُمم غير الفاضلة، أي معرفة الحكومات الأُخرى الأوسع من حكومة المدينة، والتي تشمل الأُمّة والمعمورة.

وبعد بيانه للقيم والاسس المشتركة، يبين الفارابي كيفية الإيمان بها ومعرفتها وهي على نحوين:

١ ـ المعرفة البرهانية.

٢ ـ المعرفة التمثيلية.

وعلى أساس نوع المعرفة، فإنّ أهل المدينة الفاضلة يقسمون إلى ثلاثة أقسام، هم:

أ ـ الحكماء أهل البرهان.

ب ـ تابعو الحكماء.

ج ـ غالبية الناس أهل الإقناع.

ثم يقول فيما يتعلق بالنوع الأول من المعرفة والقسمين من الناس من أصحاب المعرفة البرهانية: ((هذه الأشياء المشتركة إذا كانت معلومة ببراهينها لم يكن فيها موضع عناد بقول أصلاً لا على جهة المغالطة ولا عند من يسوء فهمه))[1]. وعلى هذا، فإنّ الفارابي يرى نقطة الانحراف عن الاسس والمبادئ المشتركة في النوع الثاني من المعرفة، أي المعرفة التمثيلية والتي تعود إلى القسم الثالث من أهل المدينة الفاضلة، أي أغلبية العامة من الناس: ((فإنّ مثالاتها قد تكون فيها موضع للعناد))[2].

ثم يقسم الفارابي المعاندين والمنتقدين للمعرفة التمثيلية إلى ثلاثة أقسام وجماعات:

الجماعة الأولى ـ المسترشدون:

وهم الذين يريدون الهداية والذين يحاولون الوصول إلى الحق والحقيقة من خلال طرح الإشكالات والنقد وإبطال المثالات والشبهة فيها.

---

١ ـ آراء أهل المدينة الفاضلة، مصدر سابق، ص١٤٨.

٢ ـ المصدر السابق نفسه.

الجماعة الثانية ـ الجاهلون:

وهؤلاء يسعون إلى أغراض جاهلة، مثل الثروة والكرامة واللذة. ويرون أن قوانين وسنن المدينة الفاضلة ومبادئها المشتركة تحول دون وصولهم إلى اغراضهم وتشكل عقبة في طريقها؛ لذلك يحاولون عن طريق طرح الشبهات والنقد إبطالها، ويعادونها بالمعاندة والنقد والرّد وأيضاً بالتحايل والمغالطة من أجل إقصائها والقضاء عليها، وفي هذا الصدد يقول الفارابي: ((وهؤلاء ليس ينبغي أن يجعلوا أجزاء المدينة الفاضلة))[1].

الجماعة الثالثة ـ [المغالطون]:

الذين يقولون ببطلان جميع المعارف التمثيلية بسبب العناد الذين يبدونه تجاهها، وهؤلاء أُناس يحملون أفكاراً منحرفة، ويحاولون بالمغالطة القاء الشبهات حتى في البراهين اليقينية فضلاً عن المعرفة التمثيلية، والحقيقة أن انحرافهم الفكري جعل هؤلاء الناس يتخيلون الواقع بغير ما هو عليه، ويتصورون أن ما يقولون به عين الصواب والحق. ولأنهم من جانب آخر يعرفون بطلان تخيلاتهم، فإنّهم ينكرون الحقيقة بمجملها ويتهمون اتباع الحق بالخديعة والمكر.

وبعد هذه المقدمات التي يطرحها الفارابي يصل إلى نتيجة مفادها أن الجماعتين الفكريتين الأخيرتين هما مصدر الانحراف والزيغ عن المبادئ والاسس والقيم المشتركة بين أهل المدينة الفاضلة، وفي النهاية تؤدي هذه الأفكار إلى استحالة كل أو جزء من المدينة الفاضلة، وبذلك يوجدون أساس ((المدينة المبدّلة)).

عوامل التحوّل في المدينة الفاضلة:

يمكن لبيان أسباب زوال المدينة الفاضلة أن يوضح لنا العوامل التي تؤدي إلى تشكيل المدينة المبدّلة، وهنا نورد أهم تلك العوامل بإيجاز:

---

١ ـ المصدر نفسه، ص١٤٩.

١ ـ الانحراف الفكري عن المبادئ والاسس المتشركة والقيم المقبولة في المدينة الفاضلة[(١)].

٢ ـ فقدان القيادة الحكمية[(٢)].

٣ ـ فساد الدين والمذهب[(٣)].

٤ ـ الرذائل الأخلاقية واستحالة القيم الفاضلة[(٤)].

٥ ـ الاختلال في سلسلة المراتب الطبيعية للرئاسة في المدينة[(٥)].

٦ ـ الغلبة والسيطرة الأجنبية[(٦)].

٧ ـ هجوم الثقافة الجاهلية[(٧)].

٨ ـ اهتمام أهل المدينة الفاضلة واتجاههم نحو المظاهر المادية[(٨)].

أنواع الحكومات المبدّلة:

كما ذكرنا سلفاً فيما يتعلق بالأنظمة الجاهلة، فإنّ قيام كل واحدة منها يأتي على أساس الأغراض الدنيوية واللذات والرغبات المادية. ويرى الفارابي أن الرغبات والأغراض المادية هي السبب أيضاً في تنوع الحكومة والأنظمة المبدّلة. فالبعض منها يسعى إلى تأمين ضروريات الحياة المعيشية، والبعض الآخر يحاول الوصول إلى درجة الاستطاعة أو اللذة أو الكرامة أو الغلبة أو الحرية[(٩)].

---

١ ـ المصدر السابق نفسه.

٢ ـ المصدر نفسه، ص١٣٠.

٣ ـ المصدر نفسه، ص١٥١؛ تلخيص النواميس، مصدر سابق، ص٦٧.

٤ ـ فصول منتزعة، مصدر سابق، ص٢٤؛ الملّة، مصدر سابق، ص٥٩ ـ ٦٠.

٥ ـ تلخيص النواميس، مصدر سابق، ص٦٧.

٦ ـ فصول منتزعة، مصدر سابق، ص٥٠؛ آراء أهل المدينة الفاضلة، مصدر سابق، ص١٥٢ ـ ١٦٣.

٧ ـ الملّة، مصدر سابق، ص٥٦ ـ ٦٠؛ إحصاء العلوم، مصدر سابق، ص٦٧.

٨ ـ آراء أهل المدينة الفاضلة، مصدر سابق، ص١٤٩.

٩ ـ السياسة المدنية، مصدر سابق، ص١٠١ ـ ١٠٢.

وعلى أساس ما تقدم، تقسم الأنظمة السياسية المبدّلة إلى ستة أنواع، مع اختلاف مفادها أن الاغراض المادية تؤدي في البداية إلى قيام وظهور نوع الحكومة، وأن أهل هذا المجتمع على معرفة بالآراء الفاضلة والسعادة الحقيقية. أما أنواع الحكومات المبدّلة، فهي:

١ ــ الحكومة المبدّلة الضرورية: هي حكومة تقوم بعد معرفة بالفضيلة والسعادة التي تنحرف عنهما وترتبط ارتباطاً وثيقاً بالضروريات والمستلزمات الأولية للحياة البشرية مثل الأكل والشرب والملابس والنكاح، ومن هذا المنطلق فإنّ أفضل أهالي المجتمع في ظل مثل هذه الحكومة هو الذي يتمكن من توفير هذه المستلزمات بالمهنة والحرفة التي يعمل بها على أفضل وجه، أمّا الذي يسودهم ويرأسهم فهو الذي يمكنه توفير تلك المستلزمات الضرورية لهم بحسن التدبير وأفضل السبل أو أنه يؤمنها لهم من ماله الخاص ومن ثم يحافظ عليها ويصونها، ويمكن لهذا النوع من الحكومة أن يطبق ضمن ثلاثة مستويات هي: ((المدينة المبدّلة الضرورية)) و ((الأُمّة المبدّلة الضرورية)) و ((المعمورة المبدّلة الضرورية)).

٢ ــ الحكومة المبدّلة النذّالة: هي حكومة أدارت بظهرها إلى آرائها، عقائدها وأفعالها الفاضلة في السابق، وهم أهلها التعاون لجمع المال والحصول على الرفاه المعيشي وزيادة الثروة وتأمين الضروريات الحياتية. فبالنسبة لهم تعتبر الاستطاعة فضيلة بذاتها وهم بخلاء جداً في الإنفاق، فلا ينفقون من أموالهم شيئاً إلاّ فيما يحفظ أجسادهم من الموت والهلاك. وأفضل الناس في مثل هذه المجتمعات أكثرهم مالاً، فهو الأكثر من حيث الثروة وهو الأفضل في ابتداع السبل للآخرين بما يمكنهم من الحصول على الثروة. وهذهِ الحكومة كغيرها تظهر على ثلاث مستويات هي: ((المدينة المبدّلة النذّالة)) و ((الأُمّة المبدّلة النذّالة)) و ((المعمورة المبدّلة النذّالة)).

٣ ــ الحكومة المبدّلة الخسيسة: هذا النوع من الحكومة وبعد انحرافها عن

الحكومة الفاضلة يصبح همّ الناس فيها فقط كيفية الوصول إلى اللذات الحسيّة والخيالية. ويقوم مجتمع الخسّة على مجالس القمار واللهو والمجون وتوفير المأكل والمشرب وشرب الخمر والفحش في الكلام، ويعتبرون ذلك من أفضل الغايات.

وهذا النوع من الحكومة المبدّلة يعتبر سعيداً ومغبوطاً من قبل أهالي الأنظمة والحكومات المبدّلة الأُخرى؛ لأن مثل هذه الحكومة تقوم بعد أن يجري تأمين ضروريات المعيشة والحياة الأولية، وبعد أن يكونوا بمستوى جيد من الرفاه والاستطاعة والثروة، فيمكنهم إنفاق ثروات طائلة للوصول إلى هذه الغايات. أما أسعد الأشخاص وأفضلهم وأكثرهم غبطة في هذه المجتمعات فهو الذي تتوفر له أسباب اللهو واللذّة والسرور أكثر من سواه. ويمكن تحقق مثل هذه الحكومة كغيرها من الحكومات على ثلاثة مستويات أي المدينة والأُمّة والمعمورة.

٤ ـ الحكومة المبدّلة الكرامية: لقد تحدثنا عن الحكومة الكرامية في الأنظمة الجاهلة سلفاً. وما يميز ذلك عن الحكومة المبدّلة الكرامية هو أنه في الحكومة الجاهلة الكرامية نجد أهل المجتمع غير مطلعين وعارفين بالسعادة والخير الحقيقي، لكن في هذا النوع من الحكومة فأن الناس يعرفون السعادة الحقيقية والخير الحقيقي والافعال الفاضلة وكانوا قبل ذلك يعملون وفقاً لها، لكن فيما بعد تحولت وتبدلت آراءهم وعقائدهم وقيمهم للحدّ الذي تركوا تلك الآراء والافعال والقيم والعقائد، وبدؤوا يسيرون في طريق الحصول على الكرامة والاحترام والشهرة والشوكة والتظاهر، وهم يطلبون الكرامة والشوكة لأحد الأسباب التالية:

١ ـ الجدارة والكفاءة الفردية التي تتناسب مع القيم السائدة في المجتمع الكرامي.

٢ ـ مستوى الاستطاعة والثروة والمكنة.

٣ ـ كيفية تدبير مستلزمات اللذة واللهو للآخرين.

٤ ـ خدمة الناس في تأمين المستلزمات المادية والنفسية الضرورية لهم.

٥ ـ الاشتهار بالقوة والغلبة والسيطرة على الآخرين.

٦ ـ كونهم من اسر وعوائل عريقة، وزيادة عدد أفراد القبائل التي ينتسبون إليها[١].

وقد تكون الرئاسة في هذه الحكومة قد جاءت على أساس واحدة من الأسباب المذكورة آنفاً. ويطرح الفارابي فيما يتعلق بالحكومة الجاهلة الكرامية على مستوى المدينة إمكانية التحول فيها، فيقول: ((إلاّ أن الأمر في محبة الكرامة إذا أفرط فيها جداً صارت مدينة الجبارين وكانت حريّة أن تنقل فتصير مدينة التغلب))[٢].

٥ ــ الحكومة المبدّلة التغلبية: كما مرّ سابقاً فهذا النوع من الحكومة أما أن يكون قد تحول مباشرة من الحكومة الفاضلة، أو أنه بعد أن تحول من الحكومة الفاضلة إلى الحكومة المبدّلة الكرامية، وبسبب الإفراط والتطرف في الكرامة أصبح مجتمعاً تغلبياً، وتحقق ذلك على واحدة من المستويات الثلاثة: ((مدينة مبدّلة تغلبية))، ((امة مبدّلة تغلبية)) و ((معمورة مبدّلة تغلبية))، ونجد جميع أهلها والأُمم التابعة لها تتعاون فيما بينها للسيطرة على الآخرين من أفراد وأُمم، سواء كان ذلك بارادتهم فيما لو كان الجميع متعطش للغلبة والسيطرة أو بالإكراه، إذا ما لو كان الجميع أو جزء منهم يكرهون الغلبة والسيطرة في حين أن رئيسهم الذي يريد ذلك يجبرهم على فعل هذا العمل.

وهدفهم من التغلب أما أن يكون نفسياً، بمعنى أنهم يلتذون من قهر الآخرين والسيطرة عليهم، أو أن تكون الغلبة وسيلة لأهداف وغايات مادية، على مستوى الضروريات الحياتية أو للمزيد من الثروة والاستطاعة، أو أن يكون الهدف أُمور تتعلق باللذّات يمكن الحصول عليها بالقهر والغلبة. وأحياناً يكون الهدف مادياً

---

١ ـ مرّ تفصيل الموارد أعلاه في الحكومة الجاهلة الكرامية، ص٣٤٥ ـ ٣٤٧.

٢ ـ السياسة المدنية، مصدر سابق، ص٩٤.

ومعنوياً (نفسياً) في الوقت ذاته، فلو تمكنوا من الحصول على ذلك بدون الغلبة لاكتفوا به وإلاّ فأنهم سيصرون على الغلبة وعندها يستخدمون في ذلك شتى السبل الظاهرة والعلانية منها كالقتل والنهب أو السرّية كالمكر والخديعة والمفاجئة حسبما تمليه عليهم الظروف وكيفما ارتأوا هم أنفسهم. ويطلق الفارابي على هذا النوع من الحكومة اسم ((حكومة الجبارين))[١].

٦ ــ الحكومة المبدّلة الجماعية: هذا النوع من الحكومة فيه حرية تامّة والمواطن فيها يمكنه القيام بأي شيء، فلا أحد يقف أمامه وللناس الدور الأساس في جميع البنى والمؤسسات والتشريعات والقوانين التي يجري سنّها. ويرى الفارابي أن للمدينة الجاهلية الجماعية أربع خصائص أساسية وأن المدينة المبدّلة تمتلك الأقسام الستة[٢] لذلك فجميع تلك الخصائص تجري هنا وهي عبارة عن:

أ ـ سيادة الشعب: في هذه الحكومة الجميع متساوون ولا أفضلية لأحد على آخر، وهذهِ الحالة تكون بالنسبة للسلطة السياسية أيضاً، فالسلطة والحكومة هي حق عام يجري إعطاءها للشخص على أساس الانتخابات ومن منطلق القاعدة العريضة التي يمتلكها وفي الحقيقة السلطة تكون تبعاً للإرادة العامة[٣]. ودور القادة هو خدمة العامة وتوفير متطلباتهم والحفاظ على الوضع القائم حسبما تمليه المطالبات الشعبية. فليس من مهمة القادة توجيه الناس وإرشادهم.

ب ـ المساواة بين المواطنين: جميع الناس في هذا المجتمع متساوون من حيث الحقوق، ولا يوجد تفضيل لأحد على أصعدة السلطة والإمكانيات والرئاسة: ((ليس أحد هناك أولى بالرئاسة من أحد))[٤].

---

١ ـ المصدر نفسه، ص٩٨.

٢ ـ السياسة المدنية، مصدر سابق، ص١٠٢.

٣ ـ المصدر نفسه، ص٩٩.

٤ ـ المصدر نفسه، ص١٠٢.

ج ـ عدم التجانس الاجتماعي: إن التحول في القيم والفضائل في مجتمع المبدّلة الجماعية جعل الانسجام والنظام الاجتماعي مضطرباً، والحرية غير المقيدة أدت إلى عدم استقرار في القيم ذاتها. كما أن وجود أشخاص، أعراق، قبائل ومذاهب مختلفة ومتنوعة لكل واحد منها مطاليبه الخاصة أدى إلى نوع من التعددية الثقافية والاجتماعية التي أفقدت المجتمع الانسجام في بناه وطبقاته.

د ـ التنوع الثقافي: ذكرنا قبل ذلك أن الحكومة الجماعية هي الحكومة غير الفاضلة الوحيدة التي يمكن لجميع الأشخاص فيها تحقيق رغباتهم على نحو ما، لذلك نجد أن سكانها من أُمم وأشخاص متنوعة يحمل كل واحد منهم أهدافاً وغايات وعقائد مختلفة عن الآخرين. وحول هذا الموضوع يقول الفارابي: ((وتكون هذه المدينة من مدنهم هي المدينة المعجبة والمدينة السعيدة، وتكون من ظاهر الأمر مثل ثوب الوشي الذي فيه ألوان التماثيل وألوان الأصباغ، وتكون محبوبة ومحبوبة السكنى بها عند كل أحد... ولهذا صارت هذه أكثر المدن الجاهلية خيراً وشراً معاً))[1]. ففيها يمكن أن ينمو ويظهر أُناس فضلاء وحكماء وشعراء وعلماء، كما أن الأرضية متوفرة فيها لنمو العقائد والمُثل والثقافات الأُخرى.

جدول بالحكومات المبدّلة

	حكومة المدينة	حكومة الأُمّة	حكومة المعمورة
الضرورية	المدينة الضرورية	الأُمّة الضرورية	المعمورة الضرورية
النذّالة	المدينة النذّالة	الأُمّة النذّالة	المعمورة النذّالة
الخسّة	المدينة الخسيسة	الأُمّة الخسيسة	المعمورة الخسيسة
الكرامية	المدينة الكرامية	الأُمّة الكرامية	المعمورة الكرامية
التغلبية	المدينة التغلبية	الأُمّة التغلبية	المعمورة التغلبية
الجماعية	المدينة الجماعية	الأُمّة الجماعية	المعمورة الجماعية

١ ـ المصدر نفسه، ص١٠٠ ـ ١٠١.

٣ ـ النظام السياسي الفاسق:

يقول الفارابي في كتابه ((آراء أهل المدينة الفاضلة)) فيما يتعلق بتعريف الأنظمة السياسية الفاسقة: ((... هي التي آراؤها الآراء الفاضلة، وهي التي تعلم السعادة والله عزّ وجل والثواني والعقل الفعّال وكل شيء سبيله أن يعلمه أهل المدينة الفاضلة ويعتقدونها، ولكن تكون أفعال أهلها أفعال أهل المدن الجاهلية)) (١).

وعلى هذا الأساس، فإنّ الآراء الموجودة في الحكومات الفاسقة، من ناحية الاسس المعرفية، منسجمة مع الاسس والآراء المشتركة في المدينة الفاضلة، وهم يفكرون مثل أهل المدينة الفاضلة في الأُصول التسعة الأساسية التالية:

١ ـ معرفة السبب الأول.

٢ ـ معرفة الموجودات المفارقة (المجردة).

٣ ـ معرفة جواهر الأجسام السماوية.

٤ ـ معرفة الأجسام الطبيعية والكون والفساد.

٥ ـ المعرفة بالإنسان ومكانته ومنزلته في العالم.

٦ ـ معرفة الرئيس الأول وكيفية اتصاله بالله عزّ وجلّ عن طريق الوحي.

٧ ـ معرفة خلفاء الرئيس الأول والرؤساء التابعين له.

٨ ـ معرفة المدينة الفاضلة والآراء والافعال والملكات الفاضلة.

٩ ـ معرفة الأُمم الفاضلة وغير الفاضلة والتمييز بينها.

يقول المعلم الثاني في كتاب ((السياسة المدنية)): ((هذه المدن على عدد أنواع مدن الجاهلية، من قِبَل أن أفعالهم كلّها أفعال الجاهلية، وأخلاقهم أخلاقهم، وإنما يباينون أهل الجاهلية بالآراء التي يعتقدونها فقط. وأهل هذه المدن ليس واحد منهم ينال السعادة أصلاً)) (٢).

وكما قلنا إن الفارابي يرى آراء أهل المدينة الفاسقة مماثلة لآراء أهل المدينة

---

١ ـ آراء أهل المدينة الفاضلة، مصدر سابق، ص١٣٣.

٢ ـ السياسة المدنية، مصدر سابق، ص١٠٣ ـ ١٠٤.

الفاضلة، لكن أهدافهم وأغرضهم تكون شبيهة ومماثلة لأهل المدن الجاهلة، لذلك فهو يقسم المدن الفاسقة إلى ستة أنواع من الحكومات المستقلة، فيقول: ((وأنواع هذه المدن على عدد انواع مدن الجاهلية))[١]. ولأننا تحدثنا عن ذلك بالتفصيل سلفاً، نكتفي هنا بذكر عناوينها فقط:

١ ـ الحكومة الفاسقة الضرورية.

٢ ـ الحكومة الفاسقة النذّالة.

٣ ـ الحكومة الفاسقة الخسيسة.

٤ ـ الحكومة الفاسقة الكرامية.

٥ ـ الحكومة الفاسقة التغلبية.

٦ ـ الحكومة الفاسقة الجماعية.

ويمكن لكل واحدة من هذه الحكومات أن تتحقق على ثلاثة مستويات، هي: ((المدينة الفاسقة)) و ((الأُمّة الفاسقة)) و ((المعمورة الفاسقة)). وبهذا الشكل سيكون لنا ثمانية عشر نوعاً من الحكومات.

جدول بالحكومات الفاسقة

	حكومة المدينة	حكومة الأمّة	حكومة المعمورة
الضرورية	المدينة الضرورية	الأمّة الضرورية	المعمورة الضرورية
النذّالة	المدينة النذّالة	الأُمّة النذّالة	المعمورة النذّالة
الخسّة	المدينة الخسيسة	الأُمّة الخسيسة	المعمورة الخسيسة
الكرامية	المدينة الكرامية	الأُمّة الكرامية	المعمورة الكرامية
التغلبية	المدينة التغلبية	الأُمّة التغلبية	المعمورة التغلبية
الجماعية	المدينة الجماعية	الأمّة الجماعية	المعمورة الجماعية

---

١ ـ المصدر نفسه، ص١٠٢.

٤ ـ النظام السياسي الضال:

يقول الفارابي في بيانه لأهمية هذا النوع من الحكومة: المدن الضالّة من المدن التي تحولت وقلبت جميع أُسس ومبادئ السعادة لأهلها، وقد حلّت مكانها أُسس ومبادئ أُخرى، هي أُسس ومقدمات للسعادة الظنية. وقد ألقيت في مخيلاتهم عقائداً لا يمكنهم من خلالها بلوغ السعادة الحقيقية بالمرّة[(١)].

وفي كتابه ((الملّة)) بعد بيان مفهوم الدين وهدف الرئيس الأول والنبي من إقراره وسنّه، يقوم بشرح نوعين من الرئاسة، الأُولى رئاسة فاضلة، والأُخرى رئاسة غير فاضلة، حيث يأتي إلى النوع الثاني فيقول: إذا كانت الرئاسة جاهلة، سيكون هدفه من سنّ الدين والإتيان به والتشريع للجماعة هو الوصول إلى إحدى الخيرات الجاهلية بواسطة ذلك... أما إذا كانت الرئاسة ضالّة، بمعنى تصور الفضيلة والحكمة لنفسه وهكذا يتصور الأشخاص الذين هم تحت إمرته لأنفسهم، دون أن يكون من أهل الفضيلة، فسيكون غاية الرئيس من تقدير الدين هو توصيل نفسه والذين تحت إمرته إلى هدف يتصورونه السعادة القصوى، في حين أن مثل هذه السعادة لا وجود لها[(٢)].

وفي كتاب ((أهل المدينة الفاضلة)) يذهب الفارابي إلى أبعد من ذلك، فيقول: رئيس المدينة الضالّة، من الأشخاص الذين يتوهمون بأنهم يوحى إليهم، دون أن يكون لذلك حقيقة، ويتشبث في ذلك بمختلف الحيل والخدع[(٣)]. ويرى في مكان آخر أن منشأ الانحراف في المدينة الضالة هو أن دينهم وشريعتهم قامتا على أساس بعض الأفكار والآراء الفاسدة القديمة[(٤)].

---

١ ـ المصدر نفسه، ص١٠٤.

٢ ـ الملّة، مصدر سابق، ص٤٣ ـ ٤٤.

٣ ـ آراء أهل المدينة الفاضلة، مصدر سابق، ص١٢٣.

٤ ـ المصدر نفسه، ص١٥١.

ويمكن استنباط هذا الأمر من عبارة الفارابي الواردة في كتاب ((الملّة))، وهي أن ما يقصده بـ ((رئاسة التمويه)) [(١)] هو هذه الرئاسة الضالّة؛ لأنه من الممكن أن يكون الرئيس عارفاً بالسعادة والفضيلة والحكمة وفي الحقيقة يكون ملتحقاً بأهل المدينة الفاسقة، لكنه في الوقت ذاته يكون سبباً ومنشأ ((للآراء الضالّة)) و ((الحكومة الضالّة)) من قبل الناس عامداً. وفي هذا الصدد يقول الفارابي: الذي يقوم بإضلال أهل المدينة الضالّة ويحرفهم عن السعادة وصولاً لأهدافه وأغراضه الجاهلية، في حين أنه يعرف السعادة جيداً، فمثل هذا الشخص من سنخ أهل المدينة الفاسقة، وهذا الشخص من الأشقياء ويتسبب في هلاك واضمحلال وضلال المجتمع [(٢)].

ويقسم الفارابي النظام السياسي الضّال كسائر الأنظمة السياسية الجاهلية إلى ستة أنواع من الحكومات المستقلة [(٣)] وبما أن تفصيل ذلك مرّ في صفحات سابقة من الكتاب فإننا هنا نكتفي بذكر عناوينها فقط، وهي:

١ ـ حكومة ضالّة ضرورية.

٢ ـ حكومة ضالّة نذالة.

٣ ـ حكومة ضالّة خسيسة.

٤ ـ حكومة ضالّة كرامية.

٥ ـ حكومة ضالّة تغلبية.

٦ ـ حكومة ضالّة جماعية.

الحكومات الضالّة الآنفة الذكر، وبالإضافة إلى اشتراكها في الأهداف والاغراض مع الحكومات الجاهلة، لكل واحدة منها خصائص صادرة عن ماهية

---

١ ـ الملّة، مصدر سابق، ص٤٤.

٢ ـ آراء أهل المدينة الفاضلة، مصدر سابق، ص١٤٤.

٣ ـ السياسة المدنية، مصدر سابق، ص١٠٢.

وطبيعة وجودها.

وبما أن كل واحدة من هذه الحكومات يمكن تحقيقها على ثلاثة مستويات هي «المدينة الضالّة» و «الأُمّة الضالّة» و «المعمورة الضالّة» وبهذا النحو سيكون لدينا ثمانية عشر نظاماً يمكن تصوره.

جدول بالحكومات الضالّة

	حكومة المدينة	حكومة الأمّة	حكومة المعمورة
الضرورية	مدينة ضرورية	امة ضرورية	معمورة ضرورية
نذّالة	مدينة نذّالة	امة نذّالة	معمورة نذّالة
خسّة	مدينة خسة	امة خسيسة	معمورة خسيسة
كرامية	مدينة كرامية	امة كرامية	معمورة كرامية
تغلبية	مدينة تغلبية	امة تغلبية	معمورة تغلبية
جماعية	مدينة جماعية	امة جماعية	معمورة جماعية

الخاتمة

كان مقرراً لهذه الدراسة أن تتناول جميع ما ورد في منظومة الفارابي الفكرية على الصعيد السياسي وبشكل مختصر، ولكن رغم الإطناب في البحث لم نتمكن من بحث جميع ما ورد في فكر الفارابي من قضايا سياسية، لذلك نرجو أن يكون هذا البحث خطوة أولية في هذا المجال. وفي الوقت نفسه نشكر الباري عزّ وجلّ الذي مكننا من القيام بهذا العمل على الرغم من ضآلته لإعادة قراءة أفكار واحد من أكبر وأبرز وأهم المفكرين المسلمين على مدى تاريخ الفكر الإسلامي والذي تمكن بفعل قوة تفكيره من الاستمرار في الحضور على الصعيد الفكري بالرغم من مرور قرون مديدة على الفكر الذي عاشه.

لقد سعينا في الأقسام الثلاثة من الكتاب ومن خلال الفصول الأربعة عشر التي تضمنها الربط بشكل وثيق بين فكر الفارابي والعوامل الزمانية التي مرّ بها خلال سنوات عمره. وأرى أنني كنت موفقاً في ذلك في القسم الأول من الكتاب. فتحليل الأوضاع السياسية والثقافية والاجتماعية للعالم الإسلامي على مدى حكم ثمانية خلفاء من بني العباس عاصرهم الفارابي (من الخليفة السادس عشر المعتضد بالله الذي تولى الخلافة سنة ٢٧٩ هجرية، إلى أواخر خلافة الخليفة الثالث والعشرين، المطيع لله في عام ٣٦٣ هجرية) شكل أرضية مناسبة لرفع الإشكالات وموارد الغموض التي كانت قائمة فيما يتعلق بحياة المعلم الثاني. وفي هذا القسم سعينا جاهدين لتسليط الضوء على الجوانب غير المعروفة والواضحة من حياة الفارابي ونشاطاته، والكشف عن التأثيرات الزمانية في فكره ونقف على تأثير التراث الفلسفي اليوناني في أفكاره ورؤاه. واستطعنا في النهاية معرفة أن

الفارابي أُسس للفلسفة السياسية في العالم الإسلامي من خلال جهد كبير ومتواصل واستطاع أيضاً بسبب الصراعات والقضايا المطروحة خلال القرنين الهجريين الثالث والرابع الإتيان بآراء ناضجة ومقبولة فيما يتعلق بماهية الإنسان وطبيعته والمجتمع بشكل عام، وحيث يعتبر ذلك كنزاً بقي بشكل مادة دسمة لجميع الفلاسفة والمفكرين على مدى ألف عام. ومع ذلك، فأن الأزمة السياسية التي واجهها جهاز الخلافة والنزاعات المذهبية الشديدة والسجالات الكلامية والعقائدية غير المجدية والمواقف المتطرفة التي اتخذها فقهاء أهل السنة في مواجهة نهضة الترجمة والفلسفة الواردة من خارج العالم الإسلامي، يضاف إلى ذلك اضطراب الاوضاع الداخلية والتحولات العميقة والشديدة في القيم والمبادئ العقائدية، كل ذلك جعل الفارابي بل اضطره إلى خيار العزلة والبعد عن السلطة السياسية، الأمر الذي يعتبر اليوم من الشبهات والاشكالات التي تأخذ على حياة الفارابي السياسية. وحول هذا الموضوع ومن أجل رفع تلك الشبهات والإشكاليات المطروحة يصرح الفارابي نفسه قائلاً: عندما رأيت الزمان والدهر قد أدار بظهره لي، وعندما لم أجد أي نفع وفائدة من مصاحبة أهله، وعندما أصبح كل رئيس عاملاً في الملل والتنفر، وأصبح كل رئيس سبباً في خلق المشكلات، اخترت الجلوس في البيت؛ لأن في ذلك العزّة وهو ما يسرّني، ففي البيت استفيد مما جنيته بسهولة ومن شعاع نور العزّة أؤمن لنفسي الراحة.

وقد أدى اعتزال الفارابي للسلطة السياسية إلى أن يتمكن من رصد ومشاهدة الأزمة التي مرّ بها المجتمع آنذاك بشكل جيد، وعلى هذا الأساس قام بإعادة بناء منظومته السياسية المطلوبة التي ظهرت في مؤلفات قيمة له مثل ((السياسة المدنية)) و ((آراء أهل المدينة الفاضلة)). ولم يكن الفارابي ليقوم بهذا العمل الجبار دون الاستعانة بعلوم عصره، خاصة الفلسفة اليونانية التقليدية، لكن الأساس الذي وضعه الفارابي للمجتمع الإسلامي جاء قائماً على أُسس الفكر

الديني الإسلامي. فبالرغم من المكانة التي يحرزها الفارابي لكل من أفلاطون وأرسطو في الفلسفة السياسية، لا يفقد استقلاله الفكري عنهما. لذا نراه يسعى في كتاب ((الجمع بين رأي الحكيمين)) إلى تبرير وتفسير نواقصهما الفكرية وفي الوقت نفسه نراه في كتاب ((القياس الصغير على طريقة المتكلمين)) يقول: استفادتي العلمية من أرسطو لا تعني أنني اقلّده.

وفي القسم الثاني من الكتاب، وبغضّ النظر عن حياة الفارابي وعصره، قمنا بالبحث في الأسس والمبادئ والفرضيات الكلّية التي انطلق منها في تفكيره، وفي بحثنا حول الميثولوجيا، توصلنا إلى نتيجة مفادها أنه يسير في منظومته الفكرية ومقولاته العلمية والفلسفية والسياسية ومباحث الطبيعيات والإلهيات والأنثروبولوجيا ومعرفة الحكومات على أساس قواعد محددة، ومن خلال استخدام أدوات وأساليب مقننة يصل إلى استنتاجات منطقية، وبالطبع فإن الفارابي يستخدم مناهج وأساليب مختلفة عند تناول كل موضوع ومبحث معرفي، فله في الميتافيزيقيا أسلوب وفي الأخلاق والسياسة والنجوم يستخدم أسلوباً خاصاً لكل منها. لكن تبقى أهمية ميثولوجيا منظومته الفلسفية هي وجود ترابط واتصال بين جميع المناهج والأساليب التي يستخدمها بالرغم من تنوعها، فجميعها يلتقي عند نقطة هي ((وحدة الحقيقة)) لتصل إلى غاية واحدة أيضاً.

ويقدم الفارابي في كتابه الفريد في الميثولوجيا ((إحصاء العلوم)) والذي يعتبر موسوعته العلمية، منهجاً وأسلوباً مفيداً لمعالجة والدخول في أي علم، لهذا فهو لم يحص العلوم فقط في هذا الكتاب بل بيّن خلاله أسلوب التصنيف، الفضيلة، المرتبة والتقدم والتأخر المنطقي للعلوم أيضاً.

وفي موضوع الإبستمولوجيا لدى الفارابي فيما يتعلق بالمعرفة الحسيّة، العقلية والإشراقية توصلنا إلى نتيجة مهمة وهي: قسم من المعرفة يحصل عن طريق الحواس الظاهرة والباطنة، وأنه للمصادر الحسّية كالاستقراء، التجربة والمشاهدة

دور كبير في المعرفة الإنسانية، كما أنه يتناول المعرفة العقلية ويقوم بشرح أنواع العقل بعد الإشارة إلى معانيه:

١ ـ العقل من منظار العامة.

٢ ـ العقل من منظار المتكلمين.

٣ ـ العقل الفطري.

٤ ـ العقل التجريبي.

٥ ـ العقل النظري.

٦ ـ العقل الفعّال.

وتناولنا في مبحث الإدراكات العقلية كيفية العلاقة بين العقل والعاقل والمعقول والذات المعرفية وموضوع البحث. وفيما يتعلق بالمعرفة الإشراقية جرى الاهتمام بهذا الأمر وهو أن العقل الفعّال يلعب دوراً مهماً في تفعيل المعرفة الإشراقية من خلال بيان مكانة كتاب ((فصوص الحكم)) للفارابي. وفي مبحث الأُنطولوجيا (المعرفة بالوجود) والإنثربولوجيا (علم الإنسان) يقسم المعلم الثاني العالم إلى قسمين، الأول: ما فوق القمر، والثاني ما دون القمر، وجرى تقسيم مراتب الوجود إلى ست مراتب: الثلاث الأولى منها، أي: ((السبب الأول))، ((الأسباب الثواني)) و ((العقل الفعّال)) في قسم ما فوق القمر، أما مراتب النفس والصورة والمادة فتقع ضمن دائرة وقسم ما دون القمر.

وتحدثنا في مبحث الأُنطولوجيا عن تأثير الوجودات الأحد عشر في الأفلاك التسعة، وأشرنا إلى مراتب الوجود فيما دون القمر من الهيولى إلى الاسطقسات (العناصر) التي تبدأ من المعدنيات، النباتات والحيوانات حتى تنتهي بالإنسان، وأنه على أساس ((نظرية الفيض)) ترتبط بداية سلسلة ما دون القمر مع المرتبة الأولى من سلسلة ما فوق القمر ارتباطاً فيوضياً، ومحصل ذلك هو الإنسان الكامل الذي يعبر عنه الفارابي بـ ((الفيلسوف))، ((النبي))، ((الرئيس الأول))، وهذا الإنسان هو

محور الحياة الاجتماعية. وفي امتداد مبحث الأُنطولوجيا، جرى الاهتمام بثلاث مقولات هي: ((علاقة واجب الوجود بممكن الوجود)) و ((الوحدة بالكثرة)) و ((الحدوث بالقدم)) في نظام الوجود. في بحث معرفة الغايات توصلنا إلى هذه النتيجة وهي أن الفارابي فيلسوف غائي وأن اتجاه منظومته الفكرية وجميع أجزاء فلسفته تقوم على أساس الغاية، ومن هذا المنطلق بيّنا بالتفصيل أربعة عناصر غائية في فلسفته السياسية هي: ((الكمال))، ((السعادة))، ((الفضيلة)) و ((الخير)).

وفي القسم الثالث من الكتاب بحثنا مباشرة الفلسفة السياسية عند المعلم الثاني وتوصلنا من خلال البحث التاريخي إلى أن الفارابي كان أول من استخدم وجاء بمصطلح ((الفلسفة السياسية)) في العالم الإسلامي ضمن كتابه ((التنبيه على سبيل السعادة))، ولبيان مكانة الفلسفة السياسية استخدمنا نحن على سبيل الاضطرار عشرة اصطلاحات موازية لذلك، هي:

١ ـ الفلسفة السياسية.

٢ ـ الفلسفة المدنية.

٣ ـ الفلسفة الإنسانية.

٤ ـ الفلسفة العملية.

٥ ـ العلم المدني.

٦ ـ العلم الإنساني.

٧ ـ علم السياسة.

٨ ـ السياسة.

٩ ـ السلطة (استلام زمام الأُمور).

١٠ ـ السياسة المدنية.

وقد جعل الفارابي أعباء فلسفته السياسية على عاتق اصطلاح ((العلم المدني)) بالدرجة الأُولى، وتحدث عن ذلك في مختلف كتبه، خاصة كتاب ((الملّة))

والمقالة الخامسة من كتاب ((إحصاء العلوم))، واعتبر أن مهمة العلم المدني الأساسية تكمن في ثلاثة مبادئ هي: معرفة المبادئ، معرفة الغايات ومعرفة الدولة (الحكومة)، وفي مبحث معرفة الدولة اهتم بشكل خاص ببيان ضرورة أساس الدولة والحكومة وماهية السلطة ووظائف الدولة والحكومة. ولعل إحدى المقولات التأسيسية في العلم المدني الذي يطرحه الفارابي هي العلاقة بين الفرد والمجتمع المدني والتي بحثنا فيها بالتفصيل ودرسناها من ثلاث زوايا، هي: منشأ الحياة الاجتماعية وماهية الاجتماع واختلاف ذلك عن المجتمع المعاصر، كما أننا درسنا أنواع المجتمعات الكاملة والناقصة، الفاضلة وغير الفاضلة وتوصلنا إلى نتيجة مفادها أن المعلم الثاني يقسم المجتمعات إلى قسمين كمّي (عددي) وقيمي، فعلى المستوى الكمّي يطرح المجتمع الكامل والمجتمع الناقص وعلى المستوى القيمي (النوعي) يطرح المجتمع الفاضل والمجتمع غير الفاضل، كما أنه في بعد آخر يرى أن المجتمعات على مستويات ثلاثة: قطرية (وطنية) وإقليمية وعالمية.

وبعد بيان كامل المجتمعات الفاضلة، خصصنا فصلاً لبحث موضوع بنية النظام السياسي والمجتمع الفاضل الذي يقول به الفارابي. ووصلنا إلى نتيجة هي أن النظام السياسي الذي يطرحه المعلم الثاني يطلق على نوع متكامل ومنتظم من المجتمعات الإنسانية يتعاون فيه الأشخاص من أجل الوصول إلى السعادة. وفي الحقيقة فأن الفارابي يشرح نظامه السياسي المطلوب من ثلاث زوايا أساسية هي: ((السياسة الفاضلة))، ((الرئاسة الفاضلة)) و ((الغاية الفاضلة)). وفيما يتعلق بمنشأ الحكومة، يدرس الحكومات من ثلاث زوايا: تاريخياً، إلهياً وشعبياً (جماهيرياً). فمن الناحية التاريخية يرى أن الدول كانت قائمة بموازات الحياة الاجتماعية للإنسان، ومن الزاوية الإلهية يتحدث عن المشروعية الدينية للحكومة، فيرى أن الحكومة الفاضلة وفي مقام الثبوت تستند إلى شروط ترتبط بنشأتها الإلهية والدينية، ويتحدث من زاوية الجماهير (الشعب) عن مقولة المقبولية الاجتماعية في

مقام الإثبات والتحقق للسلطة على أرض الواقع، ويعتقد بعدم إمكانية قيام حكومة أياً كانت بدون وجود قاعدة ومقبولية اجتماعية لها، وعلى هذا فهو يميّز بين مقامي الثبوت والإثبات، فيرى أن مقام الثبوت يرتبط بالمشروعية الإلهية فيما يتعلق مقام الإثبات بالقبول الجماهيري، ولأن فكرة الحكومة والسلطة كانت في الفترة الوسيطة تدور على أساس الحاكم لذلك جاءت مسألة المشروعية على هذا الأساس أيضاً. وبالطبع فأن الفارابي يميز في الحكومات الخمسة التي طرحها بين مشروعية الحكام السياسيين. فالرئيس الأول والرئيس المماثل يحكمون على أساس خصيصتين شخصيتين واستعداد فطري وطبيعي وملكة ارادية وهما مستعدان لتلقي الفيض الإلهي. كما أن الاتصاف بالحكمة يعتبر جزءاً من شروط قيادتهما، وفي الحقيقة فأن مشروعية حكمهم تأتي من اتصافهما بالحكمة، في حين أن رئيس السنة فقيه يكون مصدر مشروعيته ناشئة من الفقه، ورؤساء السنة والرؤساء الأفاضل أيضاً يحصلون على مشروعيتهم من خلال العمل بالسنة والفقه. وعلى أساس الفكر الشيعي الذي يحمله الفارابي، يرى أنه بوجود المشروعية الإلهية فأن حق السلطة بالنسبة للرئيسين الأول والمماثل يأتي في نفس الأمر، حتى لو لم يقبل بهما الجميع في المجتمع. وفي مبحث المقبولية، لا بدّ من توافر سبعة أسباب لتحقيق الحكومة الفاضلة التي يقول بها الفارابي، ومن أجل إقامة الحكومة يرى ضرورة لأصوات العامة ومطالبهم؛ لأن الناس هم سبب ومصدر إقامة الحكومة وتحققها، فبدون إرادتهم لا تتحقق العلة (الحكومة).

واستمراراً لهذا البحث، جرى الحديث عن أشكال الحكومات المطلوب منها وغير المطلوب، الفردي منها والجماعي، ويرى الفارابي أن هناك خمسة أنواع من أشكال الحكومة المطلوبة ثلاث منها وهي: حكومة الرئيس الأول، وحكومة الرئيس المماثل، وحكومة رئيس السنة، حكومات فردية، أما الشكلين الآخرين وهما: حكومة رؤساء السنة وحكومة الرؤساء الأفاضل فهي حكومتان جماعيتان. ويرجع الفارابي

في فلسفته السياسية الشكل الفردي في الحكم على الشكل الجماعي. أما الحكومات غير الفاضلة فيطرحها الفارابي في أربعة أنواع عامة هي: الجاهلة، الفاسقة، الضالّة، والمبدّلة، ومع الاخذ بالأهداف الستة والمستويات الثلاثة (المدينة، الأُمّة والمعمورة) سيكون هناك ٧٢ نوعاً من الحكومات غير الفاضلة.

واستمراراً في مبحث بنية الحكومة يشير الفارابي إلى مكانة القيادة في النظام السياسي، وقد قلنا آنفاً أن المعلم الثاني يشبه النظام السياسي بمنظومة عضوية كالتي توجد في الكائن الحيّ، من حيث كليتها وترابطها وانسجامها ونموّها الكمّي والنوعي. والمجتمع يبدأ من الأُسرة، المحلة، القرية إلى أن يصل إلى المجتمع المدني ويتكامل في الحكومة العالمية، وبموازات التطور الخارجي للمجتمع، فأن البنية الداخلية والعلاقات بين أجزاء المجتمع تصبح أكثر تعقيداً، فالبساطة الأولية لبنية المجتمع الصغير وتركيبته تترك مكانها لتعقيدات متزايدة في البنية من خلال الحكومة العالمية أو ما يسميه الفارابي بـ ((معمورة الأرض)). والفارابي يقسم المجتمع إلى ثلاث طبقات عامة، هي: ١ ـ طبقة الرؤساء. ٢ ـ طبقة الخدميين. ٣ ـ الطبقة المتوسطة. فيضع الرؤساء في قمة هرم السلطة ويليهم في ذلك المؤسسات والأجهزة الحكومية ومن ثم في أسفل الهرم عامة الناس وجماهير الشعب.

وفي الحكومات الخمسة يبحث الفارابي في خمسة أنواع من القيادة وقد درس بالتفصيل شروط وخصوصيات كل واحدة منها، فالقيادة على المستويين الأول والثاني وطبقاً لمبادئ الفكر الشيعي الذي يؤمن به الفارابي يختص بالرسول الأكرم ﷺ والأئمة المعصومين عليهم السلام، ووجود شروط مثل الاتصاف بالحكمة هو خاص بهذين المستويين من القيادة فقط. والقيادة في مستواها الثالث يختص بولاية الفقهاء، وقد اشترط فيها ضرورة القدرة على الاجتهاد واستنباط الحكم الشرعي. ويضع الفارابي للقائد الفقيه شروطاً تتعلق بخصوصياته الشخصية وشروطاً عامة للقيادة من قبيل: الحكمة (وهو شرط ترجيحي) المعرفة الدينية،

المعرفة بأحوال العصر، القدرة على الإرشاد والهداية والتمكن من الجهاد، لكنه يرى أن شرط الفقاهة لازم في ذلك ويورد على أساسه ضرورة معرفة الشريعة، متطلبات العصر، الناسخ والمنسوخ من الأحكام، لغة الشارع المقدس، القيم والقواعد السلوكية السائدة في فترة التشريع، الاستعمالات اللفظية والاستعارات، مشهورات زمن الخطاب والمعرفة بعلمي الرواية والدراية في الأحاديث، وهذهِ شروط لا يمكن أن تنفك عن رئيس السنّة.

إن فلسفة الفارابي ليست مثالية وطوباوية لا يمكن تحقيقها، بالعكس فإن هندسته للسلطة والحكومة لا تترك أي مجال لحصول فراغ قيادي، فالقيادة بعد الرسول ﷺ تكون للأئمة المعصومين عليهم السلام وفي زمن الغيبة تكون للفقهاء، واذا لم يكن هناك فقيه جامع للشرائط، تحال القيادة إلى اثنين من أهل الخبرة يكون أحدهما مجتهداً في مجال الفقه، واذا لم يكن مثل هذين الخبيرين في الأُمّة فيتم تشكيل شورى من ستة أشخاص كحد أعلى خبراء يمتلك كل واحد منهم صفة من صفات القيادة وشروطها. ولابد أن يكون ضمن هذه الشورى فقيه مجتهد، ولهذا السبب لا نجد فراغاً في القيادة التي يطرحها الفارابي.

وبعد مرتبة القيادة تأتي مرتبة المؤسسات الحكومية، وبعد أن يقوم الفارابي ببيان مكانة هذه المؤسسات ووظائفها في الدولة والحكومة الفاضلة، يطرح خمسة أنواع من المؤسسات ويشرحها بالتفصيل، وهي:

١ ـ الافاضل، أو قسم الفضائل والعلوم.

٢ ـ ذوو الألسنة أو القسم الثقافي.

٣ ـ المقدرون أو الكوادر.

٤ ـ الماليون أو القسم الاقتصادي.

٥ ـ المجاهدون أو قسم الحرب والسلم.

وفي دراسة المؤسسات الحكومية توصلنا إلى نتيجة مهمة مفادها على الرغم

من أن الثقل الأساس في الفترة الوسطى يقع على الحاكم والرئيس في الفقه السياسي والفلسفة السياسية، لكن ذلك لا يعني إلغاء الأجهزة الحكومية ومختلف المؤسسات الموجودة في هيكل السلطة.

وبعد بيان مكانة القيادة ومؤسسات الحكومة في النظام السياسي الفاضل تجري الإشارة إلى مكانة الشعب والأُمّة، وقد قمنا بتقسيم الشعب إلى ثلاث طبقات من منظار المعرفة الاجتماعية، هي: ١ ـ طبقة الحكماء أو النخبة الفكرية. ٢ ـ طبقة المقلدين. ٣ ـ طبقة المؤمنين أو جماهير الناس. ويعتقد الفارابي أن الطبقة الأُولى وتتبعها الطبقة الثانية أيضاً تتعامل مع البرهان والأدلة والفلسفة، لكن أُسلوب الفهم في الطبقة الثالثة يقوم على المحاكات والتمثيل، وفيها مجال للنقد والشبهة والمخالفة والتشكيك، لذلك يقسم المجتمع من داخل الطبقة الثالثة إلى فئتين، فئة مؤيدة للآراء الفاضلة وأُخرى معارضة لها، لكن ولأهمية المعارضين في المدينة الفاضلة فقد خصصنا فصلاً لذلك. ويتحدث الفارابي عن فئتين متطرفتين ويعتبرهما فاسدتين من حيث الفكر والسلوك.

أما الإصلاح ففي الفئة الأولى صعب جداً، أما في الفئة الثانية فبعيد جداً، ويطلق الفارابي على الفئة الأُولى «النوابت» أي الحشائش الضارة التي تنبت في المزارع وتضر بفضائل المدينة، وتقسم هذه الفئة بدورها إلى عشرة جماعات صغيرة، هي:

١ ـ المقتنصون.

٢ ـ المحرفون (المحرفة).

٣ ـ المارقون (المارقة).

٤ ـ المسترشدون.

٥ ـ الجاهلون.

٦ ـ القاصرون.

٧ ـ الضالون.

٨ ـ النسبيون.

٩ ـ الشكاكون.

١٠ ـ الظانون.

أما الفئة الثانية فيسميها ((البهيميون)) أي غير المتمدنين والمتوحشين. وهؤلاء أيضاً ينقسمون بدورهم إلى جماعات صغيرة طبقاً للأعمال التي يقومون بها.

وبعد أن يقوم الفارابي بتعريف الجماعات المعارضة، يبين مهام ووظائف الحكومة الفاضلة في مقابل تلك الجماعات، فيوصي الحكومة باتخاذ واحدة من الأساليب الخمسة التالية في مقابل النوابت:

١ ـ الإصلاح.

٢ ـ الإخراج (النفي).

٣ ـ العقاب.

٤ ـ السجن.

٥ ـ التسخير والتوظيف.

لكن الفارابي يقترح الأساليب الثلاثة التالية في مقابل البهيميون الذين لا أمل في إصلاحهم:

١ ـ الإخراج (النفي).

٢ ـ التسخير والتوظيف.

٣ ـ الإعدام.

ما تحدثنا عنه فيما يتعلق بالحكومة إلى الآن كان بالنسبة للحكومة الفاضلة. ويطرح الفارابي الحكومات السيئة من وجهة نظره تحت عنوان ((مضادات المدينة الفاضلة))، ويقوم بتقسيم المجتمعات على أساس ثلاثة محاور مهمة هي: ((السعادة))، ((الرئاسة)) و ((الدين))، فالمجتمعات التي تسعى إلى السعادة القصوى

والرئاسة والمِلّة الفاضلة هي مجتمعات مطلوبة وفاضلة، وما عدا ذلك فالمجتمعات غير مطلوبة وغير فاضلة.

يرى الفارابي ـ ومن خلال بيان الفروضات المسبقة والأسس الفكرية في المجتمعات غير الفاضلة ـ أن هناك أربعة مبادئ عامة تشكل الأساس والبناء التحتي للحكومات غير الفاضلة، وهذهِ المبادئ الأربعة، هي:

١ ـ الإيمان بسيادة القوانين الطبيعية.

٢ ـ الإيمان بسيادة العدالة الطبيعية.

٣ ـ عدم الإيمان بالسيادة الإلهية.

٤ ـ عدم الإيمان بطبيعة المدينة.

ويرى المعلم الثاني أن المجتمع الذي يقوم على أساس المبادئ الأربعة الآنفة الذكر، يفقد بالتالي فضائله وقيمه الإنسانية والإلهية. وباستلهام التعاليم القرآنية يقوم الفارابي بتقسيم هذه المجتمعات إلى أربعة أنواع من الحكومة، هي:

أ ـ **الحكومة الجاهلة:** وهي حكومة لا يعرف أهلها السعادة ولا حتى خطرت ببالهم، واذا ما أُرشدوا نحو السعادة فأنهم لا يدركونها ولا يؤمنون بها. فهؤلاء يكتفون بالخيرات الظاهرية ولا يدركون الغايات الفاضلة.

ب ـ **الحكومة المبدّلة:** هذا النوع من الحكومة هو الشكل الفاسد والمنحرف من الحكومة الفاضلة، أما أسباب هذا الفساد والانحراف، فهو:

١ ـ الانحراف الفكري عن الاسس والمبادئ المشتركة التسعة وكذلك عن القيم المقبولة في المدينة الفاضلة.

٢ ـ فقدان القيادة الحكمية.

٣ ـ الفساد في الدين والمذهب.

٤ ـ الرذائل الأخلاقية واستحالة القيم الفاضلة.

٥ ـ الاختلال في سلسلة المراتب الطبيعية للرئاسة في المدينة.

٦ ـ الغلبة والسلطة الأجنبية.

٧ ـ هجوم الثقافة الجاهلية.

٨ ـ ميول واتجاه أهل المدينة الفاضلة نحو المظاهر المادية.

ج ـ **الحكومة الفاسقة**: هي حكومة تشبه آراء أهلها وعقائدهم تشبه آراء وعقائد أهل المدينة الفاضلة. يعرف أهلها السعادة بشكل جيد ويدركون ويؤمنون بذات الباري عزّ وجلّ الذي هو الموجود الأول وكذلك بالموجودات التي تأتي في المراتب التالية وبالعقل الفعّال وجميع ما يدركه ويؤمن به أهل المدينة الفاضلة، لكن أفعالهم وتصرفاتهم تشبه أفعال وتصرفات المجتمع الجاهلي.

د ـ **الحكومة الضالّة**: وهي حكومة فقدت فيها جميع الاسس والمبادئ الوجودية والسعادة وحلّت مكانها أُسس ومبادئ أُخرى تسوق أهل المدينة نحو سعادة ظنية وتصور لهم أفعالاً وعقائد لا يمكنهم من خلال أيّ منها الوصول إلى السعادة الحقيقة.

وبعد أن يشرح الفارابي ماهية وطبيعة الحكومات غير الفاضلة بمختلف أنواعها، يرى أن تنوع أسباب الانحراف عن الفضائل والميول والاتجاهات الجماهيرية هي التي أدت إلى تنوع الحكومات غير الفاضلة؛ لأن البعض يسعى لتأمين مستلزمات الحياة الضرورية وآخرون يسعون إلى الاستطاعة أو اللّذة أو الكرامة والغلبة أو الحرية. وعلى هذا تنقسم الأنظمة الأربعة بذاتها إلى ستة أنواع من الأنظمة الأصغر، وهي عبارة عن:

١ ـ الضرورية.

٢ ـ النذّالة.

٣ ـ الخسّة.

٤ ـ الكرامية.

٥ ـ التغلبية.

٦ ـ الجماعية.

وبهذا الشكل تقسم كل حكومة إلى ستة أنواع، وفي المجموع سيكون هناك (٢٤) حكومة، ومع الأخذ بما تحدثنا عنه فيما يتعلق بالحكومات المطلوبة، هناك ثلاثة مستويات من الحكومة، هي: وطنية باسم ((المدينة)) وإقليمية باسم ((الأُمّة)) وعالمية باسم ((معمورة الأرض))، وبهذا الشكل سيكون هناك (٧٢) نوعاً من الأنظمة السياسية غير الفاضلة في الفلسفة السياسية للفارابي.

مصادر الكتاب

أولا: المصادر العربية:

١. آتش، أحمد: مؤلفات الفارابي، أنقرة، ١٩٥١م.

٢. آل ياسين، جعفر: الفارابي في حدوده ورسومه، بيروت، ١٩٨٥م.

٣. آل ياسين، جعفر: الفلاسفة الرواد: الكندي والفارابي، بيروت، دار الأندلس، ١٩٨٠م.

٤. آل ياسين، جعفر: مؤلفات الفارابي، بغداد، ١٩٧٥م.

٥. ابن أبي أصيعة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تحقيق نزار رضا، دار مكتبة الحياة.

٦. ابن الأثير: الكامل في التاريخ، بيروت، دار صادر، ١٩٨٢م.

٧. ابن خلكان، محمد بن محمد: وفيات الأعيان، ج١ ـ ٢.

٨. ابن دقماق: الجوهر الثمين في سير الملوك والسلاطين، تحقيق محمد كمال الدين عزالدين علي، بيروت، عالم الكتب، ١٩٨٥م.

٩. أبو ريان، محمد علي: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، مصر، دار الجامعات المصرية، ١٩٧٣م.

١٠. أبو مسلم، علي: الفلسفة العربية، بيروت، مؤسسة عز الدين.

١١. أبو نصر، الفارابي: فيلسوف الإسلام والمعلم الثاني، المستشارية الثقافية للجمهورية الإسلامية الإيرانية بدمشق، ١٩٨٩م.

١٢. الحلو، عبده: الوافي في تاريخ الفلسفة العربية، بيروت، دار الفكر اللبناني، ١٩٩٥م.

١٣. الدوري، تقي الدين عارف: عصر إمرة الأُمراء في العراق، بغداد، مطبعة أسعد، ١٩٧٥م.

١٤. الشمالي، عبده: تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية، بيروت، دار صادر ١٩٦٥م.

١٥. الصفدي، صلاح الدين: الوافي بالوفيات، تحقيق محمد يوسف نجم، بيروت، دار صادر، ١٩٨٢م.
١٦. العاتي، إبراهيم: الإنسان في فلسفة الفارابي، بيروت، دار النبوغ، ١٩٩٨م.
١٧. العقاد، محمود: الفارابي، بيروت، دار إحياء الكتب العربية.
١٨. الفارابي والحضارة الإنسانية: (وقائع مهرجان الفارابي)، بغداد، وزارة الإعلام، مديرية الثقافة العامة، ١٩٧٥م.
١٩. الهاشم، جوزيف: الفارابي دراسة النصوص، بيروت، المكتب التجاري.
٢٠. أمين، أحمد: ضحى الإسلام، مكتبة الأُسرة، ١٩٩١م.
٢١. أمين، محسن: أعيان الشيعة، بيروت دار التعارف، ١٤٠٣هـ.
٢٢. بدوي، عبدالرحمن: رسائل فلسفية، بيروت، دار الأندلس.
٢٣. بدوي، عبدالرحمن: موسوعة الفلسفة، ج٢، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ١٩٨٤م.
٢٤. بروكلمان، كارل: تاريخ الشعوب الإسلامية، ترجمة منير البعلبكي، وبنيه أمين وفارس، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٦٥م.
٢٥. جلوب، جون باجوت: إمبراطورية العرب، تعليق خيري حماد، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٩٦٦م.
٢٦. زايد، سعيد: الفارابي، القاهرة، دار المعارف، ١٩٦٢م.
٢٧. زيدان، جرجي: تاريخ التمدن الإسلامي، القاهرة، مطبعة الهلال، ١٩١٩م.
وطبعة أُخرى: بيروت، دار مكتبة الحياة، ط. الثانية، بدون تاريخ، خمسة أجزاء في مجلدين.
٢٨. سعد، فاروق: مع الفارابي والمدن الفاضلة، بيروت، دار المشرق، ١٤٠٢هـ.
٢٩. شمس الدين، أحمد: الفارابي، حياته، آثاره، فلسفته، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٠م.
٣٠. الصفدي، صلاح الدين خليل: الوافي بالوفيات، ج١ ـ ٨، تحقيق، محمد يوسف نجم، بيروت، دار صادر، ١٩٨٢م.

٣١. صليبا، جميل: تاريخ الفلسفة العربية، بيروت، دار الكتاب العالمي، ١٩٨٩م.
٣٢. صليبا، جميل: من أفلاطون إلى ابن سينا، بيروت، دار الأندلس، ١٩٥١م.
٣٣. طهراني، آقا بزرگ: الذريعة إلى تصانيف الشيعة، ج١، بيروت، دار الأضواء، ١٤٠٣هـ.
٣٤. عبدالحليم، محمود: التفكير الفلسفي في الإسلام، بيروت، منشورات دار الكتاب اللبناني.
٣٥. عبدالرزاق، الشيخ مصطفى: فيلسوف العرب والمعلم الثاني، القاهرة ١٩٤٥م.
٣٦. عبدالسلام بن عبدالعلي: الفلسفة السياسية عند الفارابي، بيروت، دار الطليعة، ١٩٧٩م.
٣٧. غالب مصطفى: الفارابي، قم، انتشارات گلستان.
٣٨. الغزالي، الإمام محمد: مقاصد الفلاسفة، تحقيق الدكتور سليمان دنيا، القاهرة، دار المعارف بمصر، ١٩٦١م.
٣٩. الفارابي، أبو نصر: آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق الدكتور البير نصري نادر، بيروت، دار المشرق، ١٩٩١م.
٤٠. الفارابي، أبو نصر: إحصاء العلوم، تحقيق، عثمان محمد أمين، مصر، مطبعة السعادة ١٣٥٠هـ.
٤١. الفارابي، أبو نصر: الأسئلة اللامعة والأجوبة الجامعة، تحقيق الدكتور محسن مهدي، بيروت، دار المشرق، ١٩٦٧م.
٤٢. الفارابي، أبو نصر: الألفاظ المستعملة في المنطق، تحقيق الدكتور محسن مهدي، طهران، مكتبة الزهراء، ١٤٠٤هـ.
٤٣. الفارابي، أبو نصر: الأمكنة المغلطة، تحقيق الدكتور رفيق العجم، بيروت، دار المشرق، ١٩٨٦م.
٤٤. الفارابي، أبو نصر: التحليل، تحقيق الدكتور رفيق العجم، بيروت، دار المشرق، ١٩٨٦م.
٤٥. الفارابي، أبو نصر: التعليقات، تحقيق الدكتور جعفر آل ياسين، طهران، انتشارات حكمت، ١٣٧١هـ. ش.

٤٦. الفارابي، أبو نصر: التنبيه على سبيل السعادة، تحقيق الدكتور جعفر آل ياسين، طهران، انتشارات حكمت ١٣٧١هـ. ش.
٤٧. الفارابي، أبو نصر: التوطئة، تحقيق الدكتور رفيق العجم، بيروت، دار المشرق، ١٩٨٥م.
٤٨. الفارابي، أبو نصر: الجدل، تحقيق الدكتور رفيق العجم، بيروت، دار المشرق، ١٩٨٦م.
٤٩. الفارابي، أبو نصر: الجمع بين رأي الحكيمين، تحقيق الدكتور البير نصري نادر، بيروت، دار المشرق ١٤٠٥هـ.
٥٠. الفارابي، أبو نصر: الحروف، تحقيق الدكتور محسن مهدي، بيروت، دار المشرق، ١٩٩٠م.
٥١. الفارابي، أبو نصر: الخطابة، تحقيق الدكتور محمد سليم سالم، مصر، مركز تحقيق التراث وزارة الثقافة، ١٩٧٦م.
٥٢. الفارابي، أبو نصر: الدعاوى القلبية، حيدر آباد دكن، مجلس دائرة المعارف العثمانية، ١٣٤٩هـ.
٥٣. الفارابي، أبو نصر: السياسة، تحقيق يوحنا قمير، بيروت، دار المشرق، ١٩٨٦م.
٥٤. الفارابي، أبو نصر: السياسة المدنية، تحقيق وتعليق، الدكتور فوزي متري نجار، بيروت، المطبعة الكاثوليكية، ١٩٦٤م.
٥٥. الفارابي، أبو نصر: العبارة: تحقيق الدكتور رفيق العجم، بيروت، دار المشرق ١٩٨٥م.
٥٦. الفارابي، أبو نصر: العلم الإلهي، تحقيق الدكتور عبدالرحمن بدوي، القاهرة، دار النهضة العربية، ١٩٦٦م.
٥٧. الفارابي، أبو نصر: الفصول الخمسة، تحقيق الدكتور رفيق العجم، بيروت، دار المشرق، ١٩٧١م.
٥٨. الفارابي، أبو نصر: القياس الصغير على طريقة المتكلمين، تحقيق الدكتور رفيق العجم، بيروت، دار المشرق، ١٩٨٦م.

٥٩. الفارابي، أبو نصر: القياس، تحقيق الدكتور رفيق العجم، بيروت، دار المشرق، ١٩٨٦م.
٦٠. الفارابي، أبو نصر: المجموع، تحقيق أحمد ناجي الجمالي ومحمد أمين الخانجي، مصر، مطبعة السعادة، ١٣٢٥هـ.
٦١. الفارابي، أبو نصر: المدخل، تحقيق الدكتور رفيق العجم، بيروت، دار المشرق، ١٩٨٥م.
٦٢. الفارابي، أبو نصر: المسائل الفلسفية والأجوبة عنها، تحقيق الدكتور جعفر آل ياسين، طهران، انتشارات حكمت، ١٣٧١هـ. ش.
٦٣. الفارابي، أبو نصر: المقولات، تحقيق الدكتور رفيق العجم، بيروت، دار المشرق، ١٩٨٥م.
٦٤. الفارابي، أبو نصر: الملّة الفاضلة، تحقيق الدكتور عبدالرحمن بدوي، بيروت، دار الأندلس، ١٩٨٦م.
٦٥. الفارابي، أبو نصر: الملّة، تحقيق الدكتور محسن مهدي، بيروت، دار المشرق، ١٩٦٧م.
٦٦. الفارابي، أبو نصر: المنطق عند الفارابي، ج١ ـ ٣، تحقيق الدكتور رفيق العجم، بيروت، دار المشرق، ١٩٨٦م.
٦٧. الفارابي، أبو نصر: المنطقيات للفارابي، ج١ ـ ٣، تحقيق الدكتور محمد تقي دانش پژوه، قم، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، ١٤٠٨هـ.
٦٨. الفارابي، أبو نصر: الموسيقى الكبير، تحقيق الدكتور غطاس عبدالملك خشبه، القاهرة، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، ١٩٧٢م.
٦٩. الفارابي، أبو نصر: الواحد والوحدة، تحقيق الدكتور مهدي، الدار البيضاء ـ المغرب، دار توبقال للنشر، ١٩٨٢م.
٧٠. الفارابي، أبو نصر: تحصيل السعادة، تحقيق الدكتور جعفر آل ياسين، بيروت، دار الأندلس، ١٤٠٣هـ.
٧١. الفارابي، أبو نصر: دعاء عظيم، تحقيق الدكتور محسن مهدي، بيروت، دار المشرق، ١٩٨٦م.

٧٢. الفارابي، أبو نصر: رسالة زينون الكبير اليوناني، تحقيق محمد أمين الخانجي، مصر، مطبعة السعادة، ١٣٢٥هـ.
٧٣. الفارابي، أبو نصر: رسالة في أعضاء الإنسان، تحقيق الدكتور عبدالرحمن بدوي، بيروت، دار الأندلس.
٧٤. الفارابي، أبو نصر: رسالة في أعضاء الحيوان، تحقيق الدكتور عبدالرحمن بدوي، بيروت، دار الأندلس.
٧٥. الفارابي، أبو نصر: رسالة في الرد على جالينوس، تحقيق الدكتور عبدالرحمن بدوي، بيروت، دار الأندلس.
٧٦. الفارابي، أبو نصر: رسالة في الرد على يحيى النحوي، تحقيق الدكتور عبدالرحمن بدوي، بيروت، دار الأندلس.
٧٧. الفارابي، أبو نصر: شرايط اليقين، تحقيق الدكتور محمد تقي دانش پژوه، قم، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، ١٣٧٠هـ. ش.
٧٨. الفارابي، أبو نصر: علم الحقائق، تحقيق الدكتور محمد تقي دانش پژوه، قم، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، ١٣٧٠هـ. ش.
٧٩. الفارابي، أبو نصر: عيون المسائل، تحقيق أحمد ناجي الجمالي، القاهرة، مطبعة السعادة، ١٣٢٥هـ.
٨٠. الفارابي، أبو نصر: فصوص الحكم، تحقيق محمد أمين الخانجي، مصر، مطبعة السعادة، ١٣٢٥هـ.
٨١. الفارابي، أبو نصر: فصول منتزعة، تحقيق الدكتور فوزي متري نجار، بيروت، دار المشرق، ١٩٧١م.
٨٢. الفارابي، أبو نصر: فضيلة العلوم، حيدر آباد دكن، دائرة المعارف النظامية، ١٣٤٠هـ.
٨٣. الفارابي، أبو نصر: في إثبات المفارقات، حيدر آباد دكن، مجلس دائرة المعارف العثمانية ١٣٤٥هـ.
٨٤. الفارابي، أبو نصر: في قوانين صناعة الشعراء، تحقيق الدكتور محمد تقي دانش پژوه، قم، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، ١٣٧٠هـ. ش.

٨٥. الفارابي، أبو نصر: ما بعد الطبيعة، تحقيق محمد أمين الخانجي، مصر، مطبعة السعادة ١٣٢٥هـ.
٨٦. الفارابي، أبو نصر: ما يصح وما لا يصح من أحكام النجوم، تحقيق الدكتور جعفر آل ياسين: طهران، انتشارات حكمت، ١٣٧١هـ. ش.
٨٧. الفارابي، أبو نصر: ما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة، تحقيق محمد أمين الخانجي، مصر، مطبعة السعادة، ١٣٢٥هـ.
٨٨. الفارابي، أبو نصر: معاني العقل، محمد أمين الخانجي، مصر، مطبعة السعادة، ١٣٢٥هـ.
٨٩. فرح، الياس، الفارابي: لبنان، مطبعة المرسلين، ١٩٣٧م.
٩٠. القفطي، علي بن يوسف: تاريخ الحكماء، بغداد، مؤسسة الخانجي ١٩٠٣م.
٩١. قمير، يوحنا: الفارابي، دراسة ومختارات، الجزء الثاني، بيروت، دار المشرق، ١٩٦٨م.
٩٢. قمير، يوحنا: في الفلسفة العربية، بيروت، ١٩٧٠م.
٩٣. كرم، يوسف: تاريخ الفلسفة اليونانية، مصر، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٣٦م.
٩٤. محفوظ، حسين علي: الفارابي في المراجع العربية، بغداد، دار الحرية للطباعة، ١٩٧٥م.
٩٥. مدكور، إبراهيم: دراسات فلسفية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٤م.
٩٦. مسكويه، أبو علي: الحكمة الخالدة، تحقيق عبدالرحمن بدوي، طهران، نشر دانشكاه طهران، ١٣٥٨هـ. ش.
٩٧. مسكويه، أبو علي: تجارب الأمم، ج١ ـ ٢، تحقيق الدكتور أبو القاسم إمامي، طهران، دار سروش للطباعة والنشر، ١٣٦٦هـ. ش.
٩٨. وافي، علي عبد الواحد: آراء أهل المدينة الفاضلة للفارابي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٤م.

ثانيا: المصادر الفارسية:

٩٩. اباذرى، عبدالرحيم: أبو القاسم حسين بن روح نوبختى، (سفير سوم) طهران، مركز نشر سازمان تبليغات إسلامى ١٢٧٦هـ. ش.

١٠٠. ابن خلدون، عبدالرحمن: مقدمه، ترجمت محمد پروين كَنابادى، طهران، مركز انتشارات علمى وفرهنكَى، ١٣٦٢هـ. ش.

١٠١. ابن سينا، شخ الرئيس: رساله نفس، تحقيق موسى عميد، طهران، انجمن آثار ملى، ١٣٣١هـ. ش.

١٠٢. ابن نديم، الفهرست: ترجمة رضا تجدد، طهران، انتشارات بانك بازركَانى إيران، ١٣٤٦هـ. ش.

١٠٣. الفاخورى، حنا وخليل الجر: تاريخ فلسفه در جهان إسلامى، ترجمه عبدالمحمد آيتي، طهران، شركت انتشارات علمى وفرهنكَى، ١٣٧٣هـ. ش.

١٠٤. امام خمينى، روح الله: صحيفه نور، ج١٣، طهران، مركز مدارك فرهنكَى انقلاب إسلامى، ١٣٦٢هـ. ش.

١٠٥. أولـيرى، دُلـيس: انتقال علوم يونانى به عالم إسلام، ترجمه احمد آرام، طهران، انتشارات دانشكَاه طهران.

١٠٦. بدوى، عبدالرحمن: أفلاطون في الإسلام، مؤسسه مطالعات إسلامى، دانشكَاه مك كَيل كانادا، باهمكارى دانشكَاه طهران، ١٣٥٣هـ. ش.

١٠٧. تـوين بي، آرنولـد: تاريخ تمدن، ترجمه يعقوب آژند، طهران، نشر مولى، ١٣٦٢هـ. ش.

١٠٨. حبيبى، حسن: نظريات اقتصادي أبو نصر محمد فارابى، انتشارات قسط، ١٣٥٦هـ. ش.

١٠٩. حتّى فيليـب، ك: شرق نـزديك در تاريخ، ترجمه قمر آريان، طهران، بنكَاه ترجمه ونشر كتاب، ١٣٥٠هـ. ش.

١١٠. حلبى، علـي اصـغر: آل بويه واوضاع زمان ايشان، بي جا، انتشارات صبا، ١٣٥٧هـ. ش.

١١١. داوری، رضا: فارابی، طهران، طرح نو ١٣٧٤هـ. ش.
١١٢. داوری، رضـــا: فـارابی، مؤسس فلسفه إسلامي، طهـران، انتشارات انجمـن شاهنشاهی فلسفه إيران، ٢٦٣هـ. ش.
١١٣. داوري، رضـــا: فلسفه مـدنی فـارابی، طهـران، مركـز مطالعـات وهمـاهنكَی فرهنكَی، ١٣٥٤هـ. ش.
١١٤. دبـــور، ت ج: تـاريخ فلسفه در إسـلام، ترجمـه عبـاس شـوقی، طهـران، انتشارات مطبوعاتی عطائی، ١٣٦٢هـ. ش.
١١٥. دبور، ج: تاريخ فلسفه در إسلام، ترجمه عباس شوقی، طهران، مؤسسه مطبوعاتی عطايی، ١٣٤٣هـ. ش.
١١٦. دوانت، ويـل: تاريخ تمدن، ترجمه احمد آرام وديكَران، طهران، سازمان انتشارات وآموزش انقلاب إسلامی، ١٣٦٥هـ. ش.
١١٧. دولاندلن، ش: تاريخ جهانی، ج أول، ترجمه احمد بهمنش، طهران، دانشكَاه طهران، ١٣٦٤هـ. ش.
١١٨. دهخدا، علي اكبر: لغت نامه، ج٢، طهران، چاپ دانشكّاه طهران، ١٣٢٥هـ. ش.
١١٩. روزبه، خسرو: واژه های نو، طهران، انتشارات بامداد.
١٢٠. شـــهرزوری: نـزهة الارواح وروضـة الافـراح، ترجمـه مقصود علـي تبريـزی، طهران، شركت انتشارات علمي فرهنكَی.
١٢١. شيخ، سعيد: مطالعات تطبيقي در فلسفه إسلامی، ترجمه مصطفی محقق داماد، طهران، انتشارات خوارزمی، ١٣٦٩هـ. ش.
١٢٢. شيرازي، صدر الـدين: المبدأ والمعاد، ترجمه جلال الدين آشتيانی، طهران، انجمن فلسفه إيران، ١٣٥٤هـ. ش.
١٢٣. صفا، ذبـيح اللـــه: تـاريخ علوم عقلی در تمدن إسلامی، طهران مؤسسة انتشارات وچاپ دانشكَاه طهران، ١٣٧٤هـ. ش.
١٢٤. طباطبايي، جواد: در آمدی فلسفی بر تاريخ انديشه سياسی در إيران، طهـران، انتشارات كوير، ١٣٧٢هـ. ش.

١٢٥. طباطبايي، جـواد: زوال انديشه سياسـى در إيران، طهـران، انتشارات كوير، ١٣٧٣هـ. ش.
١٢٦. طوسى، خواجه نصير الدين: أخلاق ناصرى، به كوشش مجتبى مينـوى وعليرضا حيدرى، طهران، انتشارات خوارزمى، ١٣٧٣هـ. ش.
١٢٧. عابد الجـابرى، محمـد: مشروع قراءة جديدة لفلسفة الفارابي السياسية، في مجموعه الفارابى والحضارة الإنسانية، بغداد: وزارة الاعلام، ١٨٧٥م.
١٢٨. فارابى، أبو نصر: إحصاء العلوم، چاپ دوم، ترجمه حسين خديوجم، طهران، شركت انتشارات علمى وفرهنگى، ١٤٦٤هـ. ش.
١٢٩. فارابى، أبو نصر: البرهان، تحقيق دكتر محمد تقى دانش پژوه، قم: مكتبة آية الله العظمى مرعشى نجفى، ١٣٧٠هـ. ش.
١٣٠. فارابى، أبو نصر: السياسة، ترجمه محسن مهاجرنيا، فصلنامه علوم سياسـى، دانشگاه باقر العلوم، سال دوم، شماره ٩.
١٣١. فارابى، أبو نصر: السياسة المدنية، ترجمه حسن ملك شاهى، طهران، سروش، ١٣٧٦هـ. ش.
١٣٢. فارابى، أبو نـصر: الملّة، ترجمه محسن مهاجرنيا، فصلنامه علوم سياسـى، دانشگاه باقر العلوم، سال دوم، شماره ٦، ١٣٧٨هـ. ش.
١٣٣. فارابى، أبو نـصر: الموسيقى الكبير، ترجمه دكتر آذرتاش آذرنوش، طهران، پژوهشگاه علوم إنسانى ومطالعات فرهنگى، ١٣٧٥هـ. ش.
١٣٤. فارابى، أبو نصر: انديشه هاى أهل مدينه فاضله، ترجمه دكتر سيد جعفر سجادى، طهران، سازمان چاپ وانتشارات، ١٣٧٩هـ. ش.
١٣٥. فارابى، أبو نصر: سياست مدنية، ترجمه دكتر سيد جعفر سجادى، طهران، سازمان چاپ وانتشارات، ١٣٧١هـ. ش.
١٣٦. فارابى، أبو نصر: سير فلسفه در جهان إسلام، ترجمه نصر الله پور جوادى وديگران، طهران، مركز نشر دانشگاهى، ١٣٧٢هـ. ش.
١٣٧. كاسمينسكى: تاريخ قرون وسطى، ترجمه صادق انصارى ومحمد باقر مؤمنى، طهران، نشر انديشه، ١٣٥٨هـ. ش.

١٣٨. كورين، هانري: تاريخ فلسفه إسلامى. ترجمه جواد طباطبائى، طهران، انتشارات كوير، ١٣٧٢هـ. ش.
١٣٩. كوربن، هانرى: تاريخ فلسفه إسلامى، ترجمه دكتر اسد الله مبشرى، طهران، امير كبير، ١٣٦١هـ. ش.
١٤٠. ما نهايم، كارل: ايدئولوژى واتوپيا، ترجمه فريبرز مجيدى، طهران، انتشارات دانشگاه طهران، ٢٥٣٥هـ. ش.
١٤١. مدكور، إبراهيم: تاريخ فلسه در إسلام، ترجمه على محمد كاردان، طهران، نشر دانشگاهى، ١٣٦٢هـ. ش.
١٤٢. مدكور، إبراهيم: فارابى در مجموعه تاريخ فلسفه در إسلام، ج١، به كوشش ميان محمد شريف، طهران، مركز نشر دانشگاهى، ١٣٦٢هـ. ش.
١٤٣. مسعودى، على بن حسين: مروج الذهب ومعادن الجوهر، ترجمه أبو القاسم پاينده، طهران، بنگاه ترجمه ونشر كتاب، ٢٥٣٦هـ. ش.
١٤٤. مسكويه، أبو علـى: تجار الأمم، ج٥ ـ ٦، ترجمه علينقى منزوى، طهران، انتشارات توس، ١٣٧٦هـ. ش.
١٤٥. مك آيور، رم: جامعه وحكومت، چاپ سوم، ترجمه إبراهيم على كنى، طهران، بنگاه ترجمه ونشر كتاب، ١٣٥٤هـ. ش.
١٤٦. مهاجر نيان، محسن: فقه ورهبرى در انديشه سياسى فارابى، فصلنامه علوم سياسى دانشگاه باقر العلوم، سال أول، شماره أول، ١٣٧٧هـ. ش.
١٤٧. ناظر زاده كرمانى، فرناز: أصول ومبادى فلسفه سياسى فارابى، طهران، انتشارات دانشگاه الزهرا، ١٣٧٦هـ. ش.
١٤٨. نخجوانى، هندوشاه: تجارب السلف، به كوشش عباس اقبال، طهران، كتابخانه طهورى، ١٣٥٧هـ. ش.
١٤٩. نعمه، عبدالله: فلاسفه شيعه، ترجمه جعفر غضبان، طهران، سازمان انتشارات وآموزش انقلاب إسلامى، ١٣٦٧هـ. ش.
١٥٠. يادنامه فارابى: نشريه دانشكده إلهيات ومعارف إسلامى، مشهد: دانشگاه فردوسى، شماره ١٣، زمستان ١٣٥٣هـ. ش.

ثالثا: المصادر الأجنبية:

151. Mahdi,., AL-Farabi's Philosophy of plato Aristotle, tr With introd., revised edn., New York, cdnell univ. Prss, 1969.

152. ... AL-Farabi: History of political philosophy, ed. L. strauss and J.Cropsey, 2nd. end, chicago, Rand Mcnally, 1922.

153. Madkour, I.Laplared,a al – farabi dans l'ecole philosophique Musulman, paris, 1934.

154. Netten,i.R., AL-farabi and His School, London, Routletge, 1992.

155. Walzer. R., AL-farabi, Theory of Prophecy and Divination, Greek into Arabic, oxford, Brunocassirer, 1962.

المحتويات

كلمة المركز ٧
مقدمة المترجم........................ ٩
مقدمة المؤلف ١٣
موضوع البحث........................ ١٣
تنظيم البحث ١٦

القسم الأول
حياة الفارابي وعصره
(٢١ ـ ٩٤)

الفصل الأول: الأوضاع السياسية والاجتماعية في عصر الفارابي ٢٣
تأثير الخلافات الدينية في الأوضاع السياسية........ ٣٣
الوضع الدولي للخلافة العباسية........ ٣٨
الفصل الثاني: الأوضاع الثقافية والدينية في عصر الفارابي........ ٤٣
أولاً ــ أهم مراكز نقل العلوم ٤٦
١ ـ الإسكندرية........ ٤٦
٢ ـ أنطاكية........ ٤٩
٣ ـ حرّان ٥٠
٤ ـ رها........ ٥١
٥ ـ نصيبين........ ٥١
٦ ـ قِنسرين........ ٥٢
٧ ـ المراكز العلمية في إيران ٥٣
٨ ـ بغداد ٥٥
ثانياً ــ حركة الترجمة........ ٥٦
ثالثاً ــ الأوضاع الثقافية في مركز الخلافة بغداد ٦١
الفصل الثالث: الحياة العلمية، والسياسية والثقافية للفارابي........ ٦٥
أولاً ــ مذهب الفارابي........ ٨٠
ثانياً ــ شخصية الفارابي العلمية........ ٨٥

ثالثاً ــ ابداعات الفارابي ٨٩
١ ـ تأسيس الفلسفة الإسلامية ٨٩
٢ ـ المصالحة بين الفلسفة والدين ٩٠
٣ ـ الجمع بين فلسفتي أفلاطون وأرسطو ٩١
٤ ـ العلة الفاعلية ٩١
٥ ـ نظرية تطور العقل ٩١
٦ ـ انطباق الإنسان الكامل على الفيلسوف والإمام والرئيس الأول ٩٢
٧ ـ ممكن الوجود وواجب الوجود ٩٢
٨ ـ المنطق الصوري ٩٢
٩ ـ أحكام النجوم ٩٣
١٠ ـ مضادات المدينة الفاضلة ٩٣
١١ ـ نظام القيادة ٩٣

القسم الثاني
مبادئ وأسس الفلسفة السياسية عند الفارابي
(٩٥ ـ ١٨٠)

الفصل الرابع: الميثولوجيا ٩٧
أولاً ــ ترتيب العلوم ١٠٢
١ ـ فضيلة العلوم ١٠٤
٢ ـ تقديم وتأخير العلوم ١٠٥
ثانياً ــ إحصاء العلوم ١٠٧
الفصل الخامس: الإبستمولوجيا ١١١
المقدمة ١١١
أولاً ــ المعرفة الحسية ١١٣
١ ـ الحواس الظاهرة ١١٣
٢ ـ الحواس الباطنة ١١٥
٣ ـ الإدراك الحسّي ١٢٢
ثانياً ــ المعرفة العقلية ١٢٦
معاني العقل وأقسامه ١٢٧
١ ـ العقل من وجهة نظر العامة ١٢٧
٢ ـ العقل من وجهة نظر المتكلمين ١٢٧

٣ ـ العقل الفطري ١٢٨
٤ ـ العقل التجريبي ١٢٨
٥ ـ العقل النظري ١٢٩
٦ ـ العقل الفعّال ١٣٢
الإدراك العقلي ١٣٣
علاقة الذات المعرّفة بالموضوع المعرّف ١٣٤
المعرفة الإشراقية ١٣٦
الفصل السادس: الأُنطولوجيا ١٤١
أولاً ـ الوجود ومراتبه ١٤١
ثانياً ـ نظرية الفيض ١٤٩
الفصل السابع: معرفة الغاية ١٥٥
أولاً ـ الكمال ١٥٨
ثانياً ـ السعادة ١٦٠
ثالثاً ـ الفضيلة ١٦٧
أقسام الفضائل ١٦٩
رابعاً ـ الخير ١٧٤
أنواع الخيرات ١٧٦

القسم الثالث
الفلسفة والنظام السياسي عند الفارابي
(١٨١ ـ ٣٧٠)

الفصل الثامن: الفلسفة السياسية عند الفارابي ١٨٣
أولاً ـ الفلسفة العملية ١٨٤
ثانياً ـ الفلسفة المدنية ١٨٥
ثالثاً ـ الفلسفة الإنسانية ١٨٥
رابعاً ـ الفلسفة السياسية ١٨٦
خامساً ـ علم المدني ١٨٦
سادساً ـ العلم الإنساني ١٨٧
سابعاً ـ علم السياسة ١٨٧
ثامناً ـ السياسة ١٨٨
تاسعاً ـ الصناعة المدنية ١٨٨

عاشراً ــ السياسة المدنية ١٨٩
علم المدني ١٩٠
١ ـ معرفة المبادئ ١٩٣
٢ ـ معرفة الغايات ١٩٧
٣ ـ معرفة الحكومات ١٩٨
١ ـ بيان ماهية السلطة ٢٠٣
٢ ـ بيان مهام الدولة ٢٠٥
الفصل التاسع: الفرد والمجتمع المدني ٢٠٩
أولاً ــ منشأ الحياة الاجتماعية ٢٠٩
١ ـ الرأي القائل بالضرورة والاضطرار ٢٠٩
٢ ـ الرأي الفطري ـ الغريزي ٢١٠
٣ ـ الرأي الطبيعي ـ العقلاني ٢١٠
٤ ـ الرأي الطبيعي ـ النفسي ٢١٠
خامساً ـ رأي الفارابي في منشأ الحياة الاجتماعية ٢١٥
ثانياً ــ ماهية المجتمع ٢١٩
١ ـ الغائية ٢٢٠
٢ ـ العضوية ٢٢٠
٣ ـ الارتباط والانسجام الداخلي ٢٢١
٤ ـ التعاون ٢٢١
٥ ـ الأداتية ٢٢٢
ثالثاً ــ أنواع المجتمعات ٢٢٢
المستوى الأول ـ التقسيم المادي للمجتمعات ٢٢٢
المستوى الثاني ـ التقسيم القيمي للمجتمعات ٢٢٦
الفصل العاشر: النظام السياسي ٢٣١
أولاً ــ مفهوم النظام السياسي ٢٣١
جدول بمفهوم النظام السياسي ٢٣٥
ثانياً ــ منشأ الحكومة ٢٣٦
ثالثاً ــ أشكال الحكومة ٢٤٠
رابعاً ــ أشكال الحكومة غير الفاضلة ٢٤٤
الفصل الحادي عشر: بنية النظام السياسي عند الفارابي (١) ٢٤٥
الأولى ــ القيادة ٢٤٥
مستويات القيادة في النظام السياسي ٢٤٩
النوع الأول ـ الرئيس الأول ٢٤٩

النوع الثاني ـ الرئاسة التابعة المماثلة ٢٥٥
النوع الثالث ـ رئاسة السنة (ولاية الفقيه) ٢٥٧
أوصاف وشروط رئيس السنة ٢٥٩
١ ـ شرط الحكمة ٢٥٩
٢ ـ شرط الفقاهة ٢٦١
٣ ـ شرط المعرفة الدينية ٢٦٣
٤ ـ شرط المعرفة بالعصر ٢٦٤
٥ ـ شرط القدرة على الإرشاد والهداية ٢٦٥
٦ ـ شرط القدرة على الجهاد ٢٦٥
النوع الرابع ـ رؤساء السنة ٢٦٦
النوع الخامس ـ الرؤساء الأفاضل ٢٦٧
الفصل الثاني عشر: بنية النظام السياسي عند الفارابي (٢) ٢٦٩
الثانية ــ المؤسسات الحكومية ٢٦٩
أولا ـ قسم الفضائل والعلوم ٢٧١
١ ـ الحكماء ٢٧٣
٢ ـ العقلاء ٢٧٥
٣ ـ أصحاب الفكر في الشؤون الهامة ٢٧٨
ثانيا ـ قسم عمال الحكومة (المقتدرون) ٢٧٩
١ ـ التعرف على الكليات (الإلمام بالشموليات) ٢٨٠
٢ ـ القدرة على التنفيذ ٢٨٣
٣ ـ التمتع بالتجربة ٢٨٤
ثالثا ـ القسم الثقافي ٢٨٥
الفئة الأولى ـ علماء الدين ٢٨٧
الفئة الثانية ـ الخطباء ٢٩١
الفئة الثالثة ـ الشعراء والمطربون والموسيقيون والكتاب ٢٩٣
رابعاً ـ القسم الاقتصادي ٢٩٧
خامساً ـ القسم العسكري والحربي ٣٠٠
الفصل الثالث عشر: بنية النظام السياسي عند الفارابي (٣) ٣٠٥
ثالثاً ــ الجماعات المعارضة ٣٠٥
أولا ـ جماعات النوابت ٣٠٧
مسؤولية الدولة إزاء جماعات النوابت ٣١٣
ثانيا ـ الجماعات غير المدنية (البهيميون) ٣١٦
مسؤولية الدولة تجاه الجماعات غير المدنية ٣١٨

الفصل الرابع عشر: الأنظمة السياسية غير الفاضلة ٣٢١
أولاً ــ اصول واسس الآراء غير الفاضلة ٣٢١
ثانياً ــ الأنظمة السياسية غير الفاضلة ٣٣٣
١ ـ النظام السياسي الجاهل ٣٣٤
أنواع الحكومات الجاهلة ٣٣٦
أهداف الحكومة التغلبية ٣٤٨
أساليب الغلبة ٣٤٩
وسائل الغلبة ٣٥٠
الرئيس المتغلب ٣٥٠
النتيجة ٣٥١
الخصوصيات البنيوية ٣٥٢
جدول بالحكومات الجاهلة ٣٥٤
٢ ـ النظام السياسي المبدّل ٣٥٤
الجماعة الأولى ـ المسترشدون ٣٥٦
الجماعة الثانية ـ الجاهلون ٣٥٧
الجماعة الثالثة ـ [المغالطون] ٣٥٧
عوامل التحوّل في المدينة الفاضلة ٣٥٧
أنواع الحكومات المبدّلة ٣٥٨
جدول بالحكومات المبدّلة ٣٦٣
٣ ـ النظام السياسي الفاسق ٣٦٤
جدول بالحكومات الفاسقة ٣٦٥
٤ ـ النظام السياسي الضال ٣٦٦
جدول بالحكومات الضالة ٣٦٨
الخاتمة ٣٦٩
مصادر الكتاب ٣٨٣
أولاً : المصادر العربية ٣٨٣
ثانياً : المصادر الفارسية ٣٩٠
ثالثاً: المصادر الأجنبية ٣٩٤

* * *

هذا الكتاب

الفكر السياسي الإسلامي هو من أهم معالم تراثنا الغني بعطاءاته، فقد واكب هذا الفكر الحياة السياسية منذ بداياتها، فقدم للأجيال نتاجات باهرة على مرّ العصور..

وهذا هو جزءٌ آخر من سلسلة تحاول استشراق الرؤى السياسية لدى بعض كبار فقهائنا وعلمائنا ومفكرينا، وتهدف إلى تقديم معرفة سياسية تراثية تسهم في بلورة نظرية سياسية إسلامية معاصرة نواجه بها مشكلات المجتمع والدولة.

ويقدم هذا الكتاب دراسة مستوعبة في الفكر السياسي لعلم من أعلام الفكر، ألا وهو الحكيم الفارابي (٢٦٠ ـ ٣٣٩هـ = ٨٧٤ ـ ٩٥٠م)، فيعرّف به وبعصره وفكره بأُسلوب سهل رصين معمق.